CASE MEMORIAL LIBRARY
HARTFORD
SEMINARY FOUNDATION

№ 80

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

65. BAND 1941 1. HEFT

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

INHALT

G. Schreiber, Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist. Quellgründe mittelalterlicher Mystik 1

G. Brunner, Die Zeit der Abfassung der Schrift Ad viduam iuniorem des hl. Johannes Chrysostomus 32

NEUERSCHEINUNGEN

H. E. Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung (*J. Santeler*) . 36

Altes Testament: *Coppens, Allgeier, Till-Sanz, Wutz, Feldmann, Castellino, Linder, Kalt, Lauck, Schulz, Closen, Heinisch, Stein, Gierlich, Ziegler, Kremer* 39

Dogmatik und Dogmengeschichte: Die deutsche Thomasausgabe XI, *Schmaus, Lercher, Guardini, Ries, Fries, Studeny, Tschipke, Borchert, Scholz, Simons, de Vries, Kuhaupt, Fleischmann, Schäfer, Schreyer, Marx, Rüssel* 46

Liturgik: *Trapp, Parsch, Roeser, Beil, Messerschmid,* Gottesdienst Betendes Werk, *Guardini, Kohlen, Winterswyl-Messerschmid, Löbmann, Mayer* . . . 55

Literarischer Anzeiger 1*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh)

erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Die „Zeitschrift" kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig bezogen werden.

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte) RM. 10.—, ausschließlich Porto.

Postscheckkonti des Verlags: Wien 42.452, München 5417, Straßburg 27.224, Prag 42.452, Warschau 193.592, Budapest 8609, Basel V 4376, Zagreb 41.670 Bratislava 5874. Die Annahme des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrgangs • Adresse der Redaktion: Wien I/9, Seitzergasse 8.

Druck von Felizian Rauch Innsbruck. — Printed in Germany

ZUM AUFBAU EINER SEELSORGSDOGMATIK

FRANZ DANDER **Christus alles und in allen**

134 Seiten. Kartoniert 2.40 RM, Leinen 3.40 RM

Die Schrift ist aus Vorträgen für Priester entstanden und will darauf hinweisen, wie das katholische Dogma als Heilsbotschaft zu verstehen ist und wie dieser Gedanke geeignet ist, auch den Aufbau einer Seelsorgsdogmatik mit dem Christusmysterium als Mittelpunkt zu bestimmen. Sie will Theologiestudierenden und gebildeten Laien einen ersten orientierenden Überblick mit einer Einführung in die Idee der Verkündigungstheologie bieten, aber auch dem Priester manchen Gedanken der Vertiefung geben. *Kath. Bistumsblatt, Breslau*

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen **Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig**

Spendet für das Kriegswinterhilfswerk 1940/41

ZEITSCHRIFT FUR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Los Gatos, Calif.
1911

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

53101

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis der Ordensobern

Printed in Germany

Druck von Felizian Rauch Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

	Seite
G. Schreiber, Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist	1— 31
G. Brunner, Die Zeit der Abfassung der Schrift Ad viduam iuniorem des hl. Johannes Chrysostomus	32—35
Karl Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz	61—80
B. Altaner, Augustinus und Philo von Alexandrien	81—90
Hugo Rahner, Antenna crucis, I: Odysseus am Mastbaum	123—152
J. A. Jungmann, Kerygmatische Fragen	153—160
A. Landgraf, Die spekulativ-theologische Erörterung der hypostatischen Vereinigung im 12. Jahrhundert	183—216
J. Linder, Die Weissagung über Tyrus (Isaias 23)	217—221

NEUERSCHEINUNGEN

H. E. Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung (J. Santeler)	36— 39
M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden (Fl. Schlagenhaufen)	91— 95
W. Rudolph, Der „Elohist" von Exodus bis Josua (J. Hofbauer)	222—227
Philosophie	95—103
Altes Testament	39— 46
Neues Testament	103—110
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie	227—235
Dogmatik und Dogmengeschichte	46— 55
Kirchengeschichte	111—122
Kirchenrecht	161—165
Liturgik	55—60. 166—175
Homiletik	236—240
Aszetik und Mystik	175—182
Register zum Jahrgang 65 (1941)	241—242
Literarischer Anzeiger	1* 4* 6* 9*

Sonderabdrucke

AUS DER »ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE«

Emil Dorsch . . . *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des ‚vorirenäischen' Opferbegriffes.* 88 Seiten . . . . 1.—

Franz Ehrle . . . . *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod.* 54 S. 1.—

Otto Faller . . . . *Ambrosius, der Verfasser von „De Sacramentis". Die inneren Einheitsgründe.* 34 Seiten . . . . . —.60

Lorenz Fuetscher . *Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik.* 25 Seiten . . . . . —.50

Paul Gächter . . . *Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925.* 23 Seiten . . . . . —.60

Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu. 54 S. 1.—

Maria in Kana. 52 Seiten . . . . . 1.—

Strophen im Johannisevangelium. 48 Seiten . . . . —.80

Mart. Grabmann . *Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben.* 74 Seiten . . . . . 1.—

Hartmann Grisar . *Die Literatur des Luther-Jubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus.* 70 Seiten . . . . . 1.—

Urb. Holzmeister . *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn.* 38 Seiten . . . 1.—

Bernhard Jansen . *Deutsche Jesuitenphilosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung.* 27 Seiten . . . . . —.60

J. Andr. Jungmann *Advent und Voradvent. Überreste des gallischen Advents in der römischen Liturgie.* 52 Seiten . . . . . —.90

C. A. Kneller . . . *Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers.* 16 Seiten . . . . . —.50

Franz Lakner . . . *Das Zentral-Objekt der Theologie.* Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie. 36 S. —.60

Artur Landgraf . . *Die frühscholastische Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden.* 88 Seiten . . . . . 1.—

Joh. B. Lotz . . . . *Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie.* 50 Seiten . . . . . 1.—

Wertphilosophie und Wertpädagogik . . . . . 1.—

August Merk . . . *Der neuentdeckte Kommentar des heiligen Ephrem zur Apostelgeschichte.* 58 Seiten . . . . . 1.—
Der armenische Irenaeus Adversus Haereses. 70 S. 1.—
Josef Miller . . . . *Die marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert.* 27 Seiten . . . . . —.60
Franz Mitzka . . . *Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes.* 16 Seiten . . . . . —.50
Franz Pelster . . . *Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248).* 36 Seiten . . —.60
Thomas v. Sutton OPraem., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. 85 Seiten . . . . . —.60
Josef Santeler . . . *Die Lehre von der Analogie des Seins.* 43 Seiten . . —.60
Ist die individuelle Wesenheit des Menschen unerkennbar? 24 Seiten . . . . . —.50
Ist das Kausalprinzip ein bloßes Postulat? 24 Seiten —.50
Georg Schreiber . *Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens.* 22 Seiten . . . . . —.50
Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist. 32 Seiten . . . . . —.50
Alois Schrott . . . *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration.* 75 Seiten . . . . . —.90
Anton Straub . . . Zu meinem Werke: *De Ecclesia Christi.* 24 Seiten . —.30
Johann Stufler . . *Die Verteidigung Schells durch Professor Kiefl.* Erwiderung auf die Abhandlung Kiefls: „Hermann Schell und die Ewigkeit der Hölle". 60 Seiten . . . —.20
Num S. Thomas praedeterminationem physicum docuerit. 120 Seiten . . . . . 1.—
Paul Styger . . . . *Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus in der „Via Appia" in Rom.* 24 Seiten . . . —.50
Dom. Thalhammer *Gnade und Seelenleben.* 48 Seiten . . . . . —.60
Wilhelm Wagner . *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther.* 98 Seiten . . . . . 1.—
Josef Wilpert . . . *Die altchristliche Kunst Roms und des Orients.* 34 S. —.50
Wahre und falsche Auslegung der altchristlichen Sarkophagskulpturen. 53 Seiten . . . . . —.60

Zu beziehen durch die

BUCHHANDLUNG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK

Innrain 6—8

Neuerscheinungen!

Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung

Von Johannes Rabeneck S. J. IV u. 156 Seiten. Geheftet 4.— RM., Gebunden 5.— RM. Der Verfasser führt den Leser mit kundiger Hand durch die Evangelien, indem er ihn schrittweise vordringen läßt in ihren Bau, jeweils die architektonischen Elemente enthüllend, und so allmählich die Struktur des Ganzen offenbarend. Mit überraschender Klarheit wird nun so manche Rede des Herrn in ihrer eigenartigen Gedankenverbindung überschaut! Das Buch ist allen Schriftlesern, zumal den Studierenden der Theologie, eine wertvolle Hilfe zum Verständnis des heiligen Textes.

Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen

Nach den handschriftlichen Quellen untersucht von Dr. theol. habil. et Dr. phil. Josef Reuß. (Neutestamentliche Abhandlungen, Band XVIII, Heft 4/5). VIII u. 264 Seiten. 12.75 RM. — Eine systematische Durchforschung aller in den Handschriftenbibliotheken liegenden Kettenkommentare zu den Evangelien war längst ein dringendes Bedürfnis, da ja in diesen Kompilationen des 6.–12. Jahrhunderts nahezu ausschließlich verborgen liegt, was uns mit Ausnahme der Werke des Predigers Johannes Chrysostomus und seiner Nachbeter aus der Blütezeit der Exegese der alten griechischen Kirche vom 3.—5. Jahrhundert erhalten ist. Nachdem für das Lk-Evangelium bereits Sickenberger den Weg gebahnt hatte, hat Reuß für die übrigen drei Evangelien mit vorliegender Untersuchung diese mühevolle und schwierige Arbeit geleistet.

Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor.

Von Jos. Loosen S. J. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 24). XV u. 132 Seiten. 9.50 RM. Was die religiöse Gegenwart sucht, bietet Maximus in der patristischen Vorzeit: keine nur experimentell beschreibende Psychologie des geistlichen Lebens, sondern eine dogmenhaltige Theologie der Aszese und Mystik. Es entsteht ein Bild vom Menschen in seinen individuellen Heilswandlungen, in dem zugleich die Züge trinitarischer, objektiv sakramental vermittelter Wirklichkeit aufleuchten. Dokumentarische Überblicke wechseln mit dogmatischen Untersuchungen, aus Wort- und Stellenexegese erhebt sich ein System; das Buch hat die zerstreuten Ansätze bei Maximus zu einer straffen Einheit zusammengefaßt.

Durch jede Buchhandlung!

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER (WESTF.)

In Kürze erscheint:

In der Schule großer Menschen

Der Katechismus in Zitaten. Von Josef und Rudolf Pettinger

808 Seiten. Gebunden 9.80 RM.

Verba movent! Worte bewegen — diesen alten, erprobten Lehrsatz der Erziehungskunst in den Dienst der Katechese und Predigt zu stellen, ist der Zweck dieses Buches. Der erste Zitatenkatechismus kann es mit Recht genannt werden, denn es stellt den ganz neuartigen Versuch dar, Aussprüche großer Menschen aller Zungen, Zeiten und Zonen zu einer Apologie zusammenzutragen und nach der Reihenfolge der Katechismusfragen einzuordnen.

Die Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre sollen auch einmal systematisch beleuchtet und erhärtet werden, indem sie in den Worten großer Menschen vor unsern Augen erstehen. Dadurch erhalten die objektiven Wahrheiten eine höchst persönliche Note und individuelle Vertiefung, wobei natürlich der Hauptzweck des Buches, die Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit unserer Katechismuswahrheiten zu unterstreichen und verstandesgemäß zu beweisen, eine beherrschende Stellung einnimmt.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

DIE PRÄMONSTRATENSER UND DER KULT DES HL. JOHANNES EVANGELIST

QUELLGRÜNDE MITTELALTERLICHER MYSTIK

VON PROF. D. DR. GEORG SCHREIBER — MÜNSTER / WESTFALEN

1. Das Verhältnis des Ordens zum Kult des hl. Johannes Evangelist

Johannes Evangelist war im Prämonstratenserorden gern gesehen. Dieses Thema ist noch kaum erörtert, verdient aber eine besondere Aufmerksamkeit, zumal, wenn man von der Lektüre des jüngst erschienenen Johannes-Buches von Hans Preuß kommt[1]). In dieser sehr ergiebigen und zugleich anregenden Studie, die den „Wandlungen der Johannesfigur" nachgehen will, ist der auffälligen Zuneigung der Norbertiner noch nicht gedacht. Zum anderen ist der bedeutende Anteil des Chorherrentums an der Johannes-Devotion noch nicht herausgearbeitet. Tritt doch das kultgeschichtliche, erst recht das ordensgeschichtliche Element bei Preuß zurück, wenn auch eine Fülle geistesgeschichtlicher und ikonographischer Züge mitgeteilt ist.

Die Anfänge des Kultes zeichnen sich zunächst im byzantinischen Lebensraum ab. In Ephesus wirkte das Heroengrab mit erzählender Wärme und zugleich kultfördernd. An der Stelle der Grabkapelle errichtete Justinian zu Ehren des Heiligen einen großen, glanzvollen Tempel[2]). Griechische Einflüsse mochten mitgehen, wenn in Italien dem symbolmächtigen Evangelisten Gotteshäuser gewidmet wurden, die sich in der Wende vom Altertum zum Mittelalter einfanden. Zunächst in Rom[3]), Ravenna[4]), im allgemeinen später in Verona (genannt im 8. Jahrhundert ein Gotteshaus mit altchristlichen Sarkophagen), Pistoja (romanische Kirche, noch vorhanden), in Mantua, Brescia (alte Pfarrkirche), Puliciano bei Volterra (992 bezeugt)[5]), Miranduolo (Toskana, 1004 bezeugt)[6]), Bologna (Ecclesia SS. Victoris et Johannis de Monte; im 12. Jahrhundert mit Regularkanonikern bezeugt, soll im 5. Jahrhundert von St. Petronius, dem aus Konstantinopel stammenden Schutzpatron der Stadt, um 432–450, gegründet sein)[7]), in Parma das Monasterium s. Johannis Evangelistae (a. 983) neben dem Dom[8]). Soviel an ersten Eindrücken, die die Schutzherrschaft des Evangelisten an italienischen Kirchen bis zum Hochmittelalter berühren.

---

[1]) Hans Preuß, Johannes in den Jahrhunderten, Gütersloh 1939. — Für die Literaturangaben sei auch auf meine Abhandlung in dieser Zeitschr. verwiesen: Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens: 64 (1940) 181–201.

[2]) H. Preuß 4f. — Für Byzanz vgl. J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1897, S. 425.

[3]) H. Preuß 30. [4]) Ebd. 27. 30.

[5]) *S. Joannis Evangelistae ecclesia de castello Puliciano.* Fedor Schneider, Regestum Volaterranum. Regesten der Urkunden von Volterra (778–1303). Regesta Chartarum Italiae, Rom 1907, n. 82. 84 128. 129. 178, im Register 381.

[6]) Ebd. n. 96, im Register 381.

[7]) P. F. Kehr, Italia Pontificia V, Berolini 1911, 262 sq.

[8]) P. F. Kehr, l. c. 423. Auf den Rat des Kluniazenserabtes Majolus gegründet.

Was den deutschen Raum betrifft, mochte sich der Eintritt etwas zögernd vollziehen. Warum eigentlich? Johannes war der Martyrertod nicht beschieden. Dieses Moment war für den Kirchenpatronat des frühen Mittelalters von einiger Bedeutung. Gewiß wurden auch martyriumsfreie *confessores* berücksichtigt, aber doch mit einigen Hemmungen[9]). Auch der martyriumslose Nikolaus von Bari wurde diesseits der Alpen erst um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts Schutzheiliger von Gotteshäusern[10]). Bei ihm boten die mächtigen morgenländischen Konturen, zum anderen das Heroengrab in Bari, das starke Pilgermassen an sich zog, einen gewissen Ersatz für die fehlende Blutzeugenschaft. Auch Martin von Tours wurde Volksheiliger, ohne Martyrer zu sein. Aber hier half die große, wuchtende Art der Persönlichkeit, diesen Mangel zu verdecken. Hätte doch schon Chlodwig den ersten großen Mönchsvater des Abendlandes und den erfolgreichsten Apostel Galliens „zum Schutzherrn der fränkischen Könige und des fränkischen Volkes erklärt"[11]). Zum anderen erfüllte diesen Sanctus der Glanz der Mirakel, den die Vita sancti Martini des Sulpicius Severus (um 420—25) der Nachwelt mitteilte. Daß auch Maria Magdalena und Augustin das fehlende Martyrium überwanden, ist hier nicht zu erörtern[12]).

Das Fehlen des Martyrertodes bei Johannes hat in der Tat mittelalterlichen Schriftstellern und Dichtern manche Unbequemlichkeit bereitet, litt doch Christus, wie der Prämonstratenser Adam der Schotte bemerkte, in den Märtyrern[13]). Man tröstet sich mit Gedankengängen, daß er andere zum Martyrium erzog und daß er ein Märtyrer der Gesinnung war. Die Mystikerin Mechtild von Magdeburg bemerkte, daß Johannes dem am Kreuze hängenden Christus mit soviel Mitleid zur Seite stand, daß er darin geistig Märtyrer geworden ist[14]). Aber man half sich zudem mit Erinnerungen an die Marter, die Domitian vollziehen ließ. Sie war ein gewisser Ersatz für die *palma martyrii*, für die Siegespalme, die sonst dem dahingegangenen Blutzeugen winkte. Die Legende berichtete bereits bei Tertullian und Hieronymus von dem Kessel mit siedendem Öl, dem Johannes unversehrt entstieg[15]). Das Fest des 6. Mai (nach Duchesne zunächst nur das Jahresgedächtnis der Einweihung einer Johanneskirche vor der Porta Latina in Rom unter Hadrian I.) wurde mit diesem Martyrium als mit dem Gedächtnis des Jo-

[9]) Diese Fragestellung bedürfte noch der eingehenden Bearbeitung. Siehe vorläufig Louis Gougaud, Les conceptions du martyr chez les Irlandais: Revue Bénédictine 24 (1907) 360—373; Derselbe, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen-âge, Maredsous 1923, p. 200, M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939; J. P. Kirsch: LThK VI, 995—998.

[10]) Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, Düsseldorf 1931; Derselbe: LThK VII, 582 f.

[11]) J. Uttenweiler: LThK VI, 984 ff.

[12]) Vgl. H. Samson, Kirchenpatrone 236. Über Augustins Patronat siehe die Bleidenstadter Kirchenurkunde, die unten mitgeteilt ist.

[13]) In der (ersten) Stephanuspredigt: *Et quidem in electis et dilectis suis Christus patitur et in morientibus moritur.* Dazu vermerkt das Register in der Ausgabe von G. Ghiselbert (Eximii Magistri Adami Praemonstratensis opera, Antwerpen 1659) unter *Martyr* in einer schärfer gefaßten Wendung: *In Martyribus suis patitur Christus.*

[14]) H. Preuß, Johannes 29.

[15]) Ebd. 14.

hannes *in oleo* in Beziehung gesetzt[16]). In dem Aufschwung dieses Festes *S. Johannes ante portam Latinam* äußerte sich die Befriedigung, des johanneischen Martyriums gedenken zu können. In diese kultpsychologisch und kultdynamisch bemerkenswerten Zusammenhänge gehört auch die Martinus-Antiphon, die noch heute das römische Brevier am 11. November verzeichnet: *O beatum pontificem, qui totis visceribus diligebat Christum Regem et non formidabat imperii principatum! O sanctissima anima, quam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit!*

Es steht im Einklang mit dieser Wendung, wenn an diesem Tage die Psalmen der dritten Nokturn des Breviers vom Commune eines Märtyrers genommen werden. Letzte Klänge der martinsfreundlichen Art von Sulpicius Severus hallen also durch die liturgischen Schriften. Nach allem schuf man für Johannes einen Ersatz für den fehlenden Märtyrertod, indem man ihm ein spezifisches Martyrium *ex voluntate* aushändigte. Eine unblutige Blutzeugenschaft kannten bereits die Homilien Gregors d. Gr. Davon wußte auch das religiöse Erlebnis der Iroschotten, wenn es neben dem roten und blutigen Martyrium ein weißes Martyrium (um der Liebe Gottes dem entsagen, was man liebt) und ein grünes (oder gräues) Martyrium (seinen Leidenschaften entsagen, um zu sühnen und Buße zu tun) unterschied[17]). Eine ausgeprägte Farbensymbolik — ein Wesenselement mittelalterlicher Sakralkultur — erleichterte diese Vorstellungen.

Nicht so schwer fiel der Mangel an Reliquien ins Gewicht. Einseitig und überspitzt gibt sich die Formulierung von Wilhelm Deinhardt in seiner sonst anregenden patrozinienkundlichen Untersuchung. „Der Grundfaktor bei der Herausbildung der Weihenamen ist die Reliquie. Die Benennung der Kirchen nach Heiligen knüpft bereits im christlichen Altertum an das Vorhandensein der betreffenden Reliquien an"[18]). Wenn diese Auffassung richtig wäre, wären dem Heiligen Geist nie Kirchen und Hospitäler geweiht worden. Zum anderen hat Deinhardt das Verhältnis von Heroengrab und Reliquien nicht genügend herausgearbeitet. Das Sepulcrum, das durch Anrühren Reliquien schuf, war kultisch die eigentlich treibende Kraft. Wiederum hätte Deinhardt zwischen dem frühen und späten Mittelalter schärfer scheiden müssen. Letzteres hat die Notwendigkeit von Reliquien stärker bejaht[19]). Es war nicht zu verwundern, daß sich damals auch Johannes-Reliquien einfanden. So besaß Andechs „ein gantz stol sant johans des evangelisten die gemacht hat Maria"[20]). Das Zueinander von Johannes und Maria tritt somit selbst in der hausmütterlichen Art heraus, ein Kleid zu verfertigen. Andere Johannes-Reliquien sind andernorts überliefert[21]). Festere Wurzeln scheint der Kult in jenen Bischofsstädten geschlagen zu haben, in denen griechische Überlieferungen nachwirkten. Letztere wurden durch römische und italische Kult-

[16]) K. A. H. Kellner, Heortologie[3], Freiburg i. Br. 1911, 223 f; M. Buchberger, LThK V, 466; H. Preuß, Johannes 35.

[17]) Viller-Rahner, Aszese 40.

[18]) Patrozinienkunde 174—207, besonders 192 f. Der Literaturbericht dieser Arbeit zeigt allerdings manche Lücken.

[19]) J. Clauß, Reliquien: LThK VIII, 807 ff.

[20]) Johannes Heldwein, Die Klöster Bayerns am Ausgange des Mittelalters, München 1913, 67 mit Anm. 6.

[21]) Weitere Johannes-Reliquien bei H. Preuß, Johannes 32 f.

stätten gestützt, die man auf Pilgerfahrten kennen lernte. Jenes griechische Dreieck, das sich auch sonst kultisch und legendär so stark bemerkbar machte, wurde durch Trier, Mainz und Köln gezogen. In Trier, damals nördlich von Trier, ward im Jahre 353 der Leib des heiligen Bischofs Maximin in der Kirche des hl. Johannes bestattet. An dieser entstand später das Kloster St. Maximin[32]). Durch das Sepulcrum Maximini wurde die ältere Schutzherrschaft durch ein jüngeres Protektorat zugunsten des früheren Diözesanbischofs verdrängt, indem eine Umbenennung erfolgte.

Für die karolingische Zeit hören wir von einer Johanneskirche in Mainz[33]), die auf ältere Ursprünge zurückgehen mag. Der Devotion in der Bischofsstadt entsprach ein Johanneskult in Bleidenstadt. Dort weihte 812 Erzbischof Richulf von Mainz eine Basilika zu Ehren Christi, der Gottesmutter, der Heiligen Johannes Evangelista, Martin, Bonifatius, Ferrutius[34]).

Für Köln läßt sich eine Johann-Evangelist-Kapelle in der bischöflichen Kurie am Dom nachweisen. Sie wird von Rupert von Deutz für die Zeit Heriberts (999—1021) bezeugt. Die erste urkundliche Nachricht findet sich für das Jahr 1074 ein[35]). Wenn sie in der ältesten Erwähnung unter dem Namen *oratorium St. Johannis* geht, kann dieser Sprachgebrauch für das frühe Mittelalter auch für ein pfarrliches Gotteshaus und sogar für ein Stift verstanden werden. Dieses Oratorium mag eine Pfarrkirche für den Dombezirk bedeutet haben, der in vielen Bischofsstädten zu einer Mehrheit von Kirchen neigte. Sie stellt wohl eine Eigenkirche des damaligen fiskalischen Palastes und Bezirkes dar. „Vielleicht spielte bei der Umwandlung des Merkurtempels in eine Kapelle des Evangelisten Johannes die Ähnlichkeit ihrer beiderseitigen Symbole (eine Schlange) mit eine Rolle"[36]). Die deutschen Anfänge des Kultes weisen im allgemeinen mehr auf Kirchen, die nicht mit Mönchen, sondern mit Kanonikern besetzt waren. Es entsprach dieser Entwicklungslinie, wenn jener Aufschwung der Chorherren, der um das Jahr 1000 stattfand, die Figur des Apostels stärker herausstellte. Es war jene Zeit, in der nach einer Wendung von E. Tomek die weltlichen Kollegiatstifte in weit reicherer Zahl hervorwuchsen als die Klöster[37]). So wurde ein Kanonikatstift in Lüttich (972—1008) und ein weiteres in Magdeburg (1012—1023) errichtet, das dem Evangelisten gewidmet war[38]). Sicherlich

[32]) Heinrich Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, Stuttgart 1903. 138 Anm. 4; A. Zimmermann: LThK VII, 21.

[33]) H. Schäfer, Pfarrkirche 136 Anm. 7; Johann Sartorius, Ist die Johanneskirche der alte Martinsdom?: Aus Dom und Diözese Mainz. Festgabe für Georg Lenhard, Mainz 1939, 25 ff., besonders 29.

[34]) St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1909, 32, mit Hinweis auf Boehmer-Will, Regesta archiepiscoporum Maguntinensium I, Innsbruck 1877, 48, zum 6. Juni 812.

[35]) So Ludw. Arntz, Heinrich Neu und Hans Voigts, Die ehemaligen Kirchen Kölns (Kunstdenkmäler der Stadt Köln, hrsg. von P. Clemen, Bd. 2. 3), Düsseldorf 1937, 48 ff.

[36]) Vir folgen hier K. H. Schäfer, Kirchen und Christentum in dem spätrömischen und frühmittelalterlichen Köln: Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein 98 (1916) 118 ff., besonders 118 f.

[37]) Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert, 1. Teil: Die Frühreform, Wien. 1910, 32.

[38]) Ebd. 63. — Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III[3-4], Leipzig 1920, 336 f. 1039.

waren mit diesen Bischofsstädten bedeutende Plätze des kirchlichen Lebens ergriffen. Mit dem Maastal und mit der Elbe wurden gleichzeitig große Verkehrsadern gewonnen. Mit den Strömen aber wanderte eine reiche Sakralkultur[29]). Von diesen und anderen kanonikalen Ursprüngen mochten sich Entwicklungslinien zu jenem Kollegiatsstift des St. Johannes Evangelist ziehen, das Bischof Thietmar 1185—1206 in Minden errichtete[30]). Jedenfalls tritt das kanonikale Interesse an der Johannesdevotion bemerkenswert und betont heraus.

Es bestätigte sich für die gleichen Zeitalter, daß Johannes in die Darstellung der Kreuzigung hineinwuchs. Das war eine besondere Auszeichnung, die ihn, wie wir bereits bei Mechtild von Magdeburg hörten, dem Martyrium bedeutsam annäherte. Die großen Elfenbeintafeln des 10. und 11. Jahrhunderts stellten zum Kreuze Maria und Johannes, zuweilen auch die Kirche, die in einem Kelche Christi Blut aus der Seitenwunde aufnimmt[31]). Das war im übrigen, besonders mit dem Motiv der Seitenwunde, ein bemerkenswerter Zugang zur Herz-Jesu-Idee. Für das Zueinander von Maria und Johannes nehme man auch eine um das Jahr 1000 ausgeführte Miniatur, die in Bruchstücken in Leipzig erhalten ist. Sie bezeichnet den Liebesjünger als den „jungfräulichen Johannes". Zu ihm betet der Miniator: „Auch Du vereine Deine Bitten, jungfräulicher Johannes, mit der Jungfrau (Maria)"[32]).

Von den Chorherrenstiften, die wie angedeutet, johannesfreundlich waren und zugleich auf ein günstiges Zeitempfinden stießen, mochten sich nur zu leicht Einwirkungen auf die Prämonstratenser begeben. Sie haben auch an dieser Stelle ältere Überlieferungen der Kanoniker weitergeführt.

Ein anderes Moment verstärkte jedoch das Interesse des prämonstratensischen Jugendzeitalters. Norbert wirkte in den ersten Jahren seines Apostolats an der Rhone und im Seinebecken, also in einem Raum, den weitvernehmbare französische Wanderprediger erfüllten[33]). In diesen Kreisen aber kündigte sich eine offensichtliche Wärme und Liebe für die Johannesfigur an. Für ihre verinnerlichende Predigt und für ihren reformerischen Enthusiasmus mochte der gluterfüllte Liebesjünger und der heilige Seher besonders stark heraustreten.

Dabei war es von einiger Bedeutung, daß, zum Teil im Anschluß an diese Wanderpredigten, die Johannesverehrung in die Ordensgründung hineinwuchs. Damit wurden größere Konturen gewonnen. Diese besondere Hingabe zeigte sich jedenfalls bei der Stiftung von Fontevrault, die Robert von Arbrissel 1101—1102 mit der Gründung des gleichnamigen Doppelklosters vollzog. Das war jene eigenartige Schöpfung, bei der die Leitung des Hauptklosters und der abhängigen Zönobien, also auch der Männer-

---

[29]) G. Schreiber, Die Sakrallandschaft des Abendlandes, Düsseldorf 1932, 6 f.
[30]) L. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae, Münster 1909, 50.
[31]) St. Beissel, Marienverehrung 187 f; U. Berlière, La dévotion 2.
[32]) Ebd. 189.
[33]) Joh. von Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. 1. Robert von Arbrissel (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche IX, 3), Leipzig 1916, 125 ff.; Derselbe, Die Geschichte des Christentums, 2. Halbband, Gütersloh 1934, 553 f., wo allerdings die Kraft der späteren norbertinischen Filiation unterschätzt wird, aber auch A. Žák 31 ff.

klöster, in die Hand einer Äbtissin gegeben wurde[34]). In den Frauen sollte demnach das Geschlecht geehrt werden, dem die Gottesmutter angehörte. Damit wurde das marianische Element stark betont. Erste Wellen eines neuen geistlichen Minnedienstes huben an[34a]).

Das erste Oratorium in Fontevrault wurde der Mutter des Herrn geweiht. Es war die Kirche des Frauenklosters. Dagegen ward das Oratorium des Männerklosters Johannes Evangelist gewidmet. Keineswegs zufällig. Die unter dem Namen der Vita Andreae bekannte Lebensbeschreibung — sie war von einem Zeitgenossen Roberts verfaßt — weist darauf hin, daß Johannes der Mutter des Herrn diente[35]). Johannes wird hier zum Sinnbild des Mariendienstes, den die männlichen Konventualen der Madonna zu leisten haben. Es will beachtet sein, daß wie im Bleidenstadter Fall der Johannespatronat durch die marianische Linie gestützt ist. Vielleicht machten sich bei Robert auch johannesfreundliche Einflüsse des Chorherrentums geltend. Hat er doch selbst 1096 das regulierte Chorherrenstift S. Maria de Rota (La Roë, südwestlich von Laval) gegründet[36]). Zum anderen ist eine ältere Kanonikerüberlieferung aus dem französischen Raum zu beachten, die johannesfreundlich eingestellt ist. Flodoard, der bedeutende Geschichtsschreiber und Archivar der Reimser Kirche († 966), weiß nämlich zu berichten, die Gottesmutter sei dem Mönch Raduinus in Begleitung des Evangelisten Johannes und des hl. Remigius erschienen[37]). Der Eintritt in die Vision verstärkte das Gewicht seiner Stellung.

Bei den Prämonstratensern mögen sich mehrere Momente geltend gemacht haben, um den Kult des Evangelisten zu verbreiten[38]). Einmal konnte sich

[34]) St. Hilpisch: LThK IV, 57 f. — Es überrascht, daß St. Beissel, Marienverehrung 665 im Register, Fontevrault nicht berücksichtigte.

[34a]) Man vgl. auch den Anstieg der Marienverehrung im altfranzösischen Heldenepos: C. J. Merk, Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos (Beihefte zur Zeitschrift für Roman. Philologie 41), Halle a. S. 1914. 78 ff.

[35]) *Et quia S. Joannes evangelista eidem virgini* (sc. *Mariae*) *praecipiente Christo, quoadusque corporaliter in mundo conservatus est, devotus minister* (nicht *magister*) *diligenter servivit, decrevit vir prudens, ut fratrum oratoria in eius veneratione dedicarentur quod non sine divina inspiratione factum fuisse existimo, ut quem videlicet exemplum serviendi sponsi Christi fratres haberent, eumdem suorum oratoriorum patronum esse gauderent.* PL 162, 1063; J. von Walter, Wanderprediger, Bd. 1, 151.

[36]) J. v. Walter, a. a. O. 115 f; K. Hofmann, LThK VIII, 918. J. v. Walter stellt die Einflüsse der Chorherren nicht in Rechnung.

[37]) Flodoardi Historia Remensis ecclesiae, l. 2 c. 19 (MG. SS. XIII, 471): ... *vidit a loco sepulchri sancti pontificis (Remigii) procedere beatissimam Dei genetricem nimio lumine corruscantem, cuius haerebant lateribus evangelista Johannes et ipse auctor Remigius.* Siehe auch St. Beissel, a. a. O. 83.

[38]) Daß die Prämonstratenser eine gewisse Vorliebe für die Verehrung des Evangelisten Johannes bezeigten, darauf hat Johannes Bauermann in einer der besten Studien zu dem Norberts-Jubiläumsjahre (1134) hingewiesen: J. Bauermann, Erzbischof Norbert von Magdeburg: Sachsen und Anhalt 11 (1935), Separatabzug S. 6. Aber Quellenbelege sind nicht beigegeben. Quellen fehlen auch bei H. Samson, Kirchenpatrone 236, wo auf die persönliche Initiative von Norbert hingewiesen wird: „An dieser großen und allgemeinen Verehrung des hl. Baptista wünschte Sankt Norbert, der Stifter des Prämonstratenserordens, den anderen Johannes, den Jünger der Liebe, teilnehmen zu lassen, den er als besonderes Vorbild sich erwählte, und dessen Nachahmung er namentlich den Priestern des Ordens empfahl".

darin ihre Zugehörigkeit zur Chorherrengruppe äußern. Zum anderen mochte wie in Fontevrault der Johanneskult von der Marienverehrung gestützt werden, die bekanntlich von den Norbertinern sehr betont wurde. So weihte der selige Friedrich, erster Abt des friesischen Prämonstratenserklosters Mariengaarde (Mariengarten, D. Utrecht, war Steinfeld angeschlossen) im Jahre 1163 eine Kapelle der Mutter Gottes und dem hl. Johannes Evangelist [39]). Seine Vita, die Abt Sibrand von Mariengaarden niederschrieb († 1238), bezeichnet Friedrich ausdrücklich als begeisterten Verehrer des Evangelisten. Sie weiß auch die Gründe mitzuteilen [40]). Er war der Träger der Offenbarungen des Heiligen Geistes. Er war zudem der jungfräuliche Jünger, also der Θεόλογος παρθένιος, um den die Menäen wissen [41]). Schließlich wird er als jener Jüngling angesprochen, der bei der Gefangennahme Jesu dem Herrn folgte, der aber das Leinengewand ließ und nackt entfloh (Mk 14, 52). Diese Deutung war damals beliebt. Heute wird sie gern zu gunsten von Markus ersetzt. Die Verehrung des Apostels war anscheinend im friesischen Raum sehr gefestigt. Hat sich doch auch die Prämonstratenserabtei Marne (bei Groningen) unter seine Schirmherrschaft gestellt [42]).

Für die friesischen Gebiete haben sich in jenen Jahrhunderten stets denkwürdige Beziehungen zum Bistum Münster ergeben (Christianisierung durch Ludger; die fünf friesischen Gaue Münsters; Handel und Schiffahrt auf der Ems). Sie leiteten sich auch durch die norbertinische Sphäre und zeichneten sich in kultgeschichtlichen Zusammenhängen ab. Im westfälischen Raum wurde der Liebesjünger Mitpatron in Kappenberg, in einem der angesehensten Prämonstratenserklöster. Es wurde 1122 als Doppelkloster errichtet. Als Patrone nahm man dort Maria, Peter, Paul, Augustin, Johannes Evangelist [43]). Das Bild des Evangelisten wanderte dort in das Siegel. Ebenfalls zeigte man dort Johannes-Reliquien, Haare vom Haupt und Bart [44]). An der Wahl der johanneischen Schirmherrschaft sind anscheinend die Gründer, die Grafen Gottfried und Otto, beteiligt gewesen, worauf der norbertini-

---

[39]) Mitgeteilt in der Vita Fretherici c. 29, hrsg. von Aem. W. Wybrands unter dem Titel: Gesta abbatum orti sancti Marie. Gedenkschriften van de abdij Mariengaarde in Friesland, Leuwarden 1879 (auch MG. SS. XXIII, 575—608), c. 19. De constructione capelle Beate Marie et Sancti Johannis Evangeliste et impositione nominis loci huius, p. 32. Vgl. auch N. Backmund: LThK VI, 939.

[40]) *Beatum Johannem Evangelistam prae ceteris sanctis diligebat: non tantum pro eo, quod sancti Spiritus gratia debriatus ceteris altius divinitatis potefecit archanum, sed et pro castitatis excellentia, qua custos Beate virginis, adhuc adolescens, meruit deputari. Ita enim de ipso legitur: Adolescens quidam amictus sindone super nudo.* Wybrands 7.

[41]) H. Preuß, Johannes 17. Hier ist allerdings Friedrich nicht erwähnt.

[42]) Für den niederländischen Raum sei auch erwähnt, der Evangelist ist noch jetzt mit Maria Patron der Prämonstratenserabtei Le Parc (Parc-le-Duc, Parcum Dominorum, bei Löwen; LThK VII, 967). Jedoch scheint er erst später als solcher hinzugefügt zu sein. Frdl. Mitteilung des Prämonstratenser-Chorherrn Herrn Dr. Heijman, Abtei Berne, mit Hinweis auf J. Jansen, L'abbaye norbertine du Parc-le-Duc (1129—1929), Malines 1929, 4.

[43]) A. Ludorff, Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Lüdinghausen, Münster i. W. 1893, 24; L. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae 16; A. Zak, Norbert 51.

[44]) H. Preuß 33.

sche Barockschriftsteller Georg Lienhart hinwies[45]). Waren doch auch die ritterlichen Schichten jener Zeit dem Johanneskult gewogen[46]). Von Kappenberg aus verbreitete sich der Johannesdienst weithin[47]). Die Gepflegtheit des Kappenberger Kultes ist unter anderm aus einem Vermächtnis zu ersehen, das zwischen 1151 und 1171 erfolgte, um die beiden Johannesfeste, den Todestag und *Johannes ante portam latinam* zu begehen[48]). Daß damals bereits das Fest Johannes vor dem Lateiner Tor in das Stiftungswesen miteinbezogen wurde, verdient besondere Beachtung. Ebenso will mit Rücksicht auf das Johannesmartyrium beachtet sein, daß in Kappenberg die erneuerte Pfarrkirche unter dem Titel „Johannes vor dem Lateiner-Tor" geweiht wurde[49]). Ebenso kennt das westfälische Nonnenkloster Rumbeck, das vor 1193 gegründet wurde, als Patrozinium Maria und den Evangelisten[50]). An der Grenze des westfälischen Raumes stand das Prämonstratenserinnenkloster Keppel (Kreis Siegen, früher D. Mainz, heute D. Paderborn). Es war um 1239 gegründet und ward Maria und dem Apostel Johannes geweiht[51]). Auch hier zeichnete sich, wie in Rumbeck, die besondere Vorliebe des norbertinischen Frauenklosters für den heiligen Seher ab. Mystische Empfindungen mochten sich hier geltend machen, auch jenes Moment der jungfräulichen Reinheit, das Augustin mit der Wendung *virgo mente et corpore* gekennzeichnet hatte.

Bedeutsam trat die Stellung des Evangelisten im oberbayrischen Steingaden heraus. Es war eine dynastisch hervorragende Prämonstratenserkanonie. Sie wurde durch Welf VI. 1147 als Doppelkloster gegründet. Patrone waren Johannes d. T. und Johannes Ev.[52]). Im schwäbischen Ursberg, dem ersten süddeutschen Norbertinerkonvent (1125), erscheint der Liebesjünger mit Petrus als Schirmherr[53]). Im Prämonstratenserinnenkloster Gommersheim, bei Gauodernheim in Rheinhessen (gestiftet 1146), wurden Maria und Johannes als Beschirmer geführt[54]). Das johannesfreundliche Interesse griff auch in das Kolonialgebiet. Maria und Johannes Evangelista

---

[45]) Ephemerides Hagiologicae 57, wo es mit Rücksicht auf Otto von Kappenberg heißt: *Sancti Johannis Apostoli amator et cultor insignis, eius solemnitates alacri festivitate tam in ecclesia quam in choro celebrari satagebat.*

[46]) Siehe unten.

[47]) So H. Samson, Kirchenpatrone 236: „Von den neunzehn Kirchen, welche in Westfalen, Holland und am Niederrhein diesem hl. Apostel geweiht waren, sind die beiden Kirchen von Kappenberg und Kleve die ältesten."

[48]) Ebd. 235.

[49]) Ebd. Das Datum der neuen Kirchweihe ist bei Samson nicht mitgeteilt. Es ist auch aus der sonst mir vorliegenden Literatur nicht ersichtlich. Es handelt sich wohl nicht um die zweite Einweihung des Jahres 1147 (dazu vgl. C. August Savels, Die Kirche der Prämonstratenser-Abtei zu Cappenberg: Zeitschrift für Bauwesen 20 [1870] 67—70), sondern vermutlich um die Einweihung des Klosters im Jahre 1512 (LThK V, 808). Die nähere Feststellung mag Aufgabe der ortsgeschichtlichen Forschung sein.

[50]) L. Schmitz-Kallenberg 72; LThK IX, 11.

[51]) L. Schmitz-Kallenberg 17.

[52]) L. H. Cottineau, Répertoire Topo-bibliographique des abbayes et prieurés, 2 t., Mâcon 1936 sqq., II, 3089; F. S. Ringmeir und S. Hofmann, Die ehemalige Klosterkirche, nunmehrige Pfarrkirche in Steingaden, Steingaden 1935, 48.

[53]) Cottineau II, 3244.

[54]) Über Gommersheim vgl. LThK IV, 574.

schützten ebenfalls das Prämonstratenserkloster Gramzow in der brandenburgischen Uckermark, das um 1180 unter Herzog Boguslav mit Norbertinern aus Jerichow besetzt wurde. Es war vordem ein reguliertes Chorherrenstift[55]).

Für den Kult des Evangelisten war es keineswegs gleichgültig, daß die Verehrung Johannes des Täufers sich noch bedeutender anließ. Norbert selbst hatte die Mutterkirche von Prémontré der Mutter Gottes und Johannes Baptista geweiht[56]). Maria und der Täufer sind ebenso die Patrone von Berne (1134 gegründet[57]) Nordbrabant, D. Utrecht). Ähnlich war die Kapelle des Kappenberger Hofes zu Körde bei Münster Maria und dem Täufer gewidmet[58]). Auch sonst trat der Täufer als betonter Schutzheiliger des Ordens heraus. Man nehme die Schutzherrschaft über Averbode, Eppenberg, Hachborn, Langenselbold, Spieß-Kappel, Hamborn und über andere Kanonien. Von der Verehrung des Täufers wurde aber die des Evangelisten gefördert. Das vollzog sich in der Kraft eines kultdynamischen Gesetzes, wie wir an anderer Stelle nachwiesen. Dort haben wir für diese Erscheinung die Bezeichnung Geschwisterheilige geprägt[59]). Das Prämonstratenserkloster in Bedburg (gegründet 1124 als Doppelkloster, D. Köln) kannte Maria, Johannes Baptist und Johannes Evangelist als Patrone[60]). Kappenberg hatte als Inhaber des Hochaltars Maria und Johannes Ev., während ein anderer Altar der Kirche dem Täufer geweiht war[61]). In der Kirche von Wesel, das von Kappenberg besetzt wurde, wurden beide Johannes verehrt[62]). Ja, der Kult des ersten und zweiten Johannes verband sich oft genug mit dem des dritten Johannes, des Chorherren Johannes Nepomuk, den die Hochwellen des Barock durch die deutsche Frömmigkeit trugen[63]). Man werfe nur einen Blick in die prächtige Prämonstratenserkirche von Osterhoven. Dieses Stift (ursprünglich um 1004 gegründetes Benediktinerkloster, um 1004—1009 von Heinrich II. in der oben als erstarkt gekennzeichneten Chorherrenbewegung mit Kanonikern besetzt, 1128 Prämonstratenserabtei, von Ursberg gegründet)

---

[55]) Ebd. 641.

[56]) A. Žák, 46; Cottineau II, 2359.

[57]) M. Buchberger, LThK II, 195.

[58]) W. Stüwer, Die Patrozinien des Kölner Großarchidiakonats Xanten, Münstersche phil. Diss., Münster 1937. 78 Anm. 7.

[59]) G. Schreiber, Volksreligiosität im deutschen Lebensraum: G. Schreiber, Volk und Volkstum I, München 1936, 65 ff. — Zum Doppelpatrozinium in Schaffhausen vgl. Reinhard Frauenfelder, Die Patrozinien im Gebiet des Kantons Schaffhausen (Züricher phil. Diss.), Schaffhausen 1928, S. 28 f. — Geschwisterheilige waren auch Johannes Ev. und Magdalena (Samson, Kirchenpatrone 236; Stüwer 3), was durch ihre besondere Stellung zur Passion begreiflich ist.

[60]) W. Stüwer 78.

[61]) Eb

[62]) Ebd. — Stüwer hat, wie man sieht, manche dankenswerte Feststellungen für den Raum der rheinisch-westfälischen Prämonstratenser erbracht. Es wäre erwünscht, daß solche Untersuchungen auch für andere norbertinische Räume erfolgten.

[63]) G. Schreiber, Nationale und internationale Volkskunde, Düsseldorf 1930, 79. 80; Derselbe, Deutschland und Spanien, 515 im Register; Joseph Klapper, Religiöse Volkskunde im gesamtschlesischen Raum: Volk und Volkstum I, 84; Leopold Schmidt, Volksschauspiele vom hl. Johann von Nepomuk, ebd. II, 239—247.

erhielt 1730—1740 einen imposanten Neubau durch Joh. Mich. Fischer. Es wurde überdies durch die Gebrüder Asam mit großartigen Fresken und Stukkaturen ausgestattet. Dabei fand sich eine Johanneskapelle ein, die eine zwiefache Devotion kannte. Sie war sowohl Johannes dem Täufer wie Johannes dem Evangelisten gewidmet[64]). Und gleichzeitig schuf man dort für den Kult der Barockzeit eine Johannes-Nepomuk-Kapelle.

Indes verlangt ein pastorales Element noch einige Beachtung. Die Prämonstratenserkirchen waren im allgemeinen mit seelsorglichen Befugnissen ausgerüstet. Somit konnte die Verehrung des Evangelisten bei ihnen auch in Pfarrkirchen erfolgen, ein Punkt, der für die Steigerung des Kultes nicht unwichtig war. Denn im allgemeinen scheint im 12. Jahrhundert, wenigstens vielerorts, noch die Neigung bestanden zu haben, diesen Apostel mehr zum Inhaber von Nebenkirchen zu machen. So besaß er in Lausanne in diesem Zeitalter die Hospitalkapelle (gegründet zwischen 1019 und 1177); eine andere Kapelle eignete ihm in Mont bei Lausanne; eine dritte Kapelle in Leittern (Lechelles) wurde erst 1428 erbaut[65]). Man mag solche Beobachtungen für andere Bistümer vermehren, wobei man allerdings dem Sprachgebrauch von *capella* für das 11., in etwa auch noch für das 12. Säkulum mit einer gewissen Zurückhaltung gegenübertreten muß. Erst im späteren Mittelalter sind darin gewisse Festigungen eingetreten[66]).

2. Die Prämonstratenserschriftsteller Anselm von Havelberg († 1158), Philipp von Harvengt († 1183), Adam der Schotte († um 1212)

Die besondere Hochschätzung für Johannes Evangelist trat in der norbertinischen Frühzeit auch bei den theologischen Schriftstellern des Ordens heraus. Hier will an erster Stelle der Prämonstratenserbischof Anselm von Havelberg erwähnt sein. Das geschah in dem ordensgeschichtlich so denkwürdigen Brief, den Anselm an Egbert, Abt von Huysburg (D. Halberstadt) richtete[1]). Der geistvolle Geschichtsphilosoph wurde an dieser

[64]) Max Heuwieser, bei Hugo Schnell, Kirchenführer, Bd. 5, München 1938, n. 292; LThK VII, 807 f; Erika Hanfstaengl, Cosmas Damian Asam, München 1939, 106 ff.

[65]) Michael Benzerath, Die Kirchenpatrone der alten Diözese Lausanne im Mittelalter, Freiburg (Schweiz) 1914, 81. Hier ist allerdings das Gründungsjahr für Mont nicht angegeben.

[66]) Die bereits vorliegende und ansehnliche patroziniums-geschichtliche Literatur führt bereits einige Beobachtungen mit sich, die aber, wie ein Blick auf Hans Fink (Die Kirchenpatrozinien Tirols, Passau 1928, 80) und verwandte Arbeiten zeigt, noch der Abrundung und stärkeren Durchdringung bedürfen. Diese Literatur ist nämlich im allgemeinen mehr kultgeographisch als kultdynamisch gerichtet.

[1]) Epistola venerabilis Anselmi Havelbergensis episcopi ad Ecbertum abbatem Huysborgensem contra eos, qui importune contendunt monasticum ordinem digniorem esse in Ecclesia quam canonicum. Abgedruckt bei Eusebius Amort, Vetus disciplina Canonicorum regularium et saecularium. Venetiis 1747, p. 1048—1065; ferner bei Christian Wilhelm Spieker, Der Bischof Anselm von Havelberg nebst einigen Bemerkungen über die Kirchengeschichte von Brandenburg: Ilgen, Zeitschr. f. hist. Theologie 10 (1840) 3 ff., im Anhang 95 120. Die Ausgabe von Spieker ist weniger gut. Der Text bei Amort ist von Migne (PL 188, 1117—1140) übernommen, nach dem wir zitieren.

Stelle zum temperamentvollen Autor einer monastischen Streitschrift. Veranlassung bot der Übertritt, den der Propst Peter von Hamersleben (D. Halberstadt) aus seinem Augustinerchorherrenstift in das Benediktinerstift Huysburg vollzogen hatte. Anselm setzte in der umfänglichen, schon traktatmäßig gehaltenen Epistel auseinander, der Regularkanoniker nehme eine Vorzugsstellung gegenüber dem Mönche ein. Dabei wurde mit einigem Nachdruck bemerkt — in der damals üblichen Art *autoritates* einzuführen — daß die Heiligen des Alten wie des Neuen Testamentes sowohl kontemplativ wie aktiv gerichtet waren. Dabei legte Anselm den Wert auf die Feststellungen, daß diese *Sancti* vorbildlich beide Wesenszüge in sich verbunden hätten. Der Prämonstratenser betont allerdings die Bedeutung des aktiven Moments, da das Mönchtum einseitig kontemplativ gerichtet sei; es leite zu Unrecht aus der Beschauung eine Vorzugsstellung ab. Anselm führte in der Beweisführung unter anderem aus, daß auch Christus beide Lebensweisen vereinigte, wenn er den Herrn als *caput ecclesiae catholicae, caput contemplativorum, caput omnium activorum* anspricht[3]). Die gleiche vorbildliche Haltung, die sowohl der Meditation wie der Aktivität zugewandt ist, ergibt sich nach Anselm bei Paulus, aber auch bei Johannes Evangelist. Von dem Liebesjünger wird näherhin in einer farbigen und lebendigen Kennzeichnung, die natürlich auf ältere Quellen zurückgeht, gesagt: Wie ein Adler flog er zur Höhe; ohne daß seine Augen geschlagen wurden, schaute er die Strahlen der wahren Sonne[3]); er genoß reichlich von dem Quell, der aus der Brust des Herrn floß; erfüllt von dem Geiste der Wahrheit und der Erkenntnis, ausgezeichnet durch einen besonderen Gnadenerweis der göttlichen Liebe, drang er im Wege der Beschauung in die Geheimnisse der Gottheit und in die Heimlichkeiten der Himmlischen ein. Aber Johannes wandte sich ebenso dem tätigen Leben zu, indem er in Ephesus und an anderen Orten das Evangelium predigte, Kirchen gründete, Bischöfe weihte, Seelsorger einsetzte[4]). Diese Schilderung des Kirchenbaues und der Ordinationen gemahnt etwas an die Darstellung, die der Liber Pontificalis den Papstviten gibt. Sie ist bekanntlich in das Römische Brevier übernommen. Aber darüber hinaus ist die fesselnde Charakteristik des *„evangelium docuit, ecclesias fundavit, episcopos ordinavit, presbyteros instituit"* von einem prämonstratensischen und zugleich apologetischen Akzent erfüllt. Absichtlich wird bei den Priestern, nicht wie bei den Bischöfen die Weihe, sondern das *instituere*, also die Bestellung der Seelsorgsgeistlichen betont. Begreiflich genug. Wird doch gerade in diesem Sendschreiben das Recht der Norbertiner auf Predigt und Seelsorge nachdrücklich herausgehoben; denn die Befugnis zur Wahrnahme der *cura animarum* hatte der Benediktinerabt von Huysburg den weißen Kanonikern bestritten. Derart tritt die Johannesfigur bei Anselm plastisch und eindringlich heraus. Vor allem fesselt uns die mystische Äußerung: *De fonte Dominici pectoris uberrime potavit.* Diese Wendung, Johannes trinke das Wasser

[3]) PL 188, 1131 C.

[3]) PL 188, 1133 D. — Zum Bilde des Adlers, das sich bereits in der altchristlichen Kirche später in dem Evangelienbuch des Bernward von Hildesheim, des Caesarius von Heisterbach und des Meisters Eckhart findet, vgl. J. Sauer: LThK III, 891; H. Preuß, Johannes 36 ff.

[4]) PL 188, 1133 sq.

des Evangeliums an der Brust des Herrn, weist zurück in die altchristliche Literatur. Diese Vorstellung ist, wie angedeutet, bereits bei Origenes ausgebildet[4]). Es war für prämonstratensisches Denken von einiger Bedeutung, daß sie von Augustin weitergegeben wurde[5]). Der norbertinische Chorherr folgte hier, wie auch sonst, dem Regelvater besonders gern. Im übrigen griff dieser Hinweis auf den Liebesjünger bereits in das Vorfeld des Herz-Jesu-Gedankens, wenn auch das leibliche Herz noch nicht herausgearbeitet ist.

In diesem Zusammenhang will auch die Johannes-Charakteristik des Liber de ordine canonicorum regularium erwähnt sein. Diese kanonikale Programmschrift gehört ebenfalls der Mitte des 12. Jahrhunderts an. Ihre Verfasserschaft ist fast bis in unsere Zeit dem Havelberger zugeschrieben. Sicherlich mit Unrecht. U. Berlière, A. Hauck, A. Lauerer, M. Fitzthum haben diese Urheberschaft mit guten Gründen abgelehnt. Sie wird heute dem Zeitgenossen Arno von Reichersberg zuerkannt[6]). Dieser Traktat berührt sich jedoch insoweit mit anselmischen Gedankengängen, als er darauf abzielt, ebenfalls die Würde der Regularkleriker gegenüber dem Mönchtum herauszuarbeiten. Für unsere Untersuchung, die sich der Johannes-Darstellung zuwendet, ist die Feststellung von einigem Interesse, daß der Evangelist ganz anders als bei Anselm von Havelberg gesehen wird. In diesem Liber werden nämlich Petrus und Johannes als die Vertreter zweier religiöser Richtungen angesprochen. Der Stand der Regularkleriker wird durch den lebenssprühenden aktiven Petrus vertreten. Andererseits wird der liebevolle und kontemplative Johannes zum Sinnbild des Mönchtums[7]). Dieser sinnige Vergleich war für die Kanoniker von besonderem Interesse, da er die Vorzugsstellung der Kleriker betont herausrückte[8]). Er wurde andererseits im Kreise der Chorherren gewissermaßen als häuslich und heimisch empfunden, da er aus augustinischem Wurzelgrunde aufstieg, da er zum anderen in den Text des Festoffiziums des 27. Dezember ein-

[4]) Für die älteren entwicklungsgeschichtlichen Linien vgl. H. Rahner, „De Dominici pectoris fonte potavit": ZkTh 55 (1931) 103 ff; H. Preuß, Johannes 29. 45 f.

[5]) Die Belegstellen für Augustin bei H. Rahner, a. a. O. 107 mit Anm. 2.

[6]) Arnos Schrift Scutum canonicorum regularium (194, 1493—1528) wurde erweitert. Nach A. Hauck, Kirchengeschichte IV, 362 Anm. 15 ist „es klar, daß irgendein Prämonstratenser versucht hat, Anselm mit fremden Federn zu schmücken, um den Diebstahl zu verdecken, hat er Anfang und Schluß geändert". — Wir handeln über diese Zusammenhänge gleichzeitig in den Analecta Praemonstratensia 16 (1940) 80 f., so daß wir hier auf weitere Ausführungen verzichten können.

[7]) In dem anmutigen c. 34: „De cursu duorum discipulorum et duorum ordinum" (PL 188, 1113 sq.). Schon Hieronymus hatte bemerkt, daß der jungfräuliche Johannes schneller ankam als Petrus. H. Preuß, Johannes 17, mit dem Verweis auf die Quellenbelege. Ein kurzer Hinweis bei H. Lauerer, Anselm 40 f. — Ähnlich Gottfried von Admont († 1165) in seiner Johannespredigt: *In duobus istis discipulis, Petro et Joanne, duae vitae possunt designari, activa videlicet et contemplativa; in Petro vero activa, in Joanne contemplativa* (PL 174, 671).

[8]) Siehe den ersten Satz des c. 36 „Ordo canonicus mysteria Dei dispensat", mit der Feststellung: *Sed in his sicut Johannes Petro clericali ordini prioratum dependit, cui in Petro dictum est: Pasce oves meas (Joan. XXI)* (PL 188, 1116).

gebaut war[10]). Im Liber wird ebenfalls von Johannes gesagt, daß er an der Brust des Herrn ruhen dürfe und daß er die himmlischen Geheimnisse schaue. Ähnlich hatte sich auch Anselm von Havelberg geäußert.

Eingehender noch als Anselm hat sich der bedeutende Prämonstratenser Philipp von Harvengt mit dem Evangelisten Johannes auseinandergesetzt. Das vollzieht sich in seinem Kommentar zum Hohenliede, das als Dialog zwischen Christus und Maria gedeutet wird. Man hat diese gedankenreiche Schrift als das wichtigste Werk des fruchtbaren Autors angesprochen.

Der geistvolle und ungemein lebendige Mann teilte das Schicksal sensibler Zeitgenossen. Er fühlte sich gedrungen, nicht achtlos an diesem Buch vorüberzugehen, in das mystische Sehnsüchte einmündeten. Gleichzeitig spiegelte sich darin das Zeitgeschehen. Entsprach es doch in der Art, wie sich das Gefolge der handelnden Personen aufbaute, der höfisch-sozialen Umwelt. „Keins der biblischen Bücher gab feuriger Phantasie und spielender Künstelei mehr Anhalt und Raum. Und keines kam so sehr dem glühenden Mariendienst der Zeit, der Kehrseite des ritterlichen Frauendienstes, entgegen." So hat Rocholl die Stellung des Hohenliedes im 12. Jahrhundert zu kennzeichnen versucht[11]). Aber man mag hinzufügen, daß kaum eines der biblischen Bücher Erinnerungen an die Schönheit und Größe des Orients so betont, so innig, so gefühlsstark, so farbenprächtig weiterleitete. Das waren Klänge, die durch die Kreuzzugswellen nachhaltig geweckt waren. Dieses Lied weckte die palästinensischen Erinnerungen der zahllosen Jerusalempilger und der Zypernfahrer wie kaum ein anderes Buch der Zeit. Erschloß es doch die große und bunte Welt der indischen Narde und der Zyperntraube, der Zypressen und der Zedern, der Palmen und der Granaten. Man gedachte weiter der Gazellen und der Stute am Wagen Pharaos, der verschlossenen Gärten, durch die der Born des lebendigen Wassers lief, der Ströme, die aus dem Paradies stammten, der Edelsteine und der Diademe, der kostbaren Früchte und schließlich des Lichtes der ewigen Berge. Dabei lockten die schicksalsmächtigen Konturen des Libanon und des Hermon. Zum anderen reizte am Hohenlied die Kunstform des Zwiegesprächs, das zwischen Braut und Bräutigam abspielte. Wiederum hat gerade das 12. Säkulum die Einkleidung in solch bewegte Gesprächsform geliebt. Man werfe nur einen Blick auf Rupert von Deutz *(Altercatio monachi et clerici)* und auf den geistvollen und geschliffenen *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem de diversis utriusque ordinis observantiis*[11a]). Dieser bald mittelbar, bald unmittelbar geführte Dialog kam dem Ideenreichtum, der leidenschaftlichen Erregtheit und der gesteigerten Einbildungskraft des Zeitalters sehr entgegen. Man werfe nur einen Blick auf die Wanderprediger, auf die Homilien Bernhards und auf die Mystik der Viktoriner, um die starken Gefühlswellen dieser Epoche zu ermessen. Zum anderen bot das Hohelied die

[10]) Die dritte Nokturn verzeichnet: Die Homilie des hl. Bischof Augustinus, Traktat 124 zum Johannesevangelium.

[11]) Rupert von Deutz, Gütersloh 1886, 139.

[11a]) E. Martène-U. Durand, Thesaurus novus anecdotorum V, Lutetiae Paris. 1717, 1568 sqq. Vgl. dazu G. Schreiber, Kurie und Kloster I 84 und Josef Storm, Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacencis et Cisterciensis, Bocholt 1926; Watkin Williams, Monastic Studies, Manchester 1938, p. 61 ff.

Ebene zu weitausladender moralischer Wertung. So förderte das Trudperter Hohelied, das um 1200 entstand, die Askese als praktische Mystik.

Im Kommentare Philipps fesselt uns zunächst die Erläuterung der Liedstelle: *Quia meliora sunt ubera tua vino* (1, 1)[12]. Sie zielt auf den von uns bereits gestreiften Vorgang, daß Johannes beim letzten Abendmahl an der Brust des Herrn ruhte (Jo 13, 23). Dieser Zug ist in einer Weiterführung der altchristlichen Auslassungen im Mittelalter wieder und wieder zart und innig behandelt worden. Die burleske und zugleich lebensstrotzende Art des Barockpredigers Christian Brez blieb diesem Zeitalter noch unbekannt[13]. Dieser prämonstratensischen Erörterung wächst jedoch eine besondere Bedeutung zu, da Johannes Evangelist zu den bevorzugten Schutzherren des Ordens gehörte. Wir geben darum die Ausführungen Philipps, da sie gleichzeitig eine Einführung in die gefühlsbetonte Theologie der Norbertiner gewähren, in einer wörtlichen Übersetzung:

„Ich müßte mich sehr irren, wenn nicht auch jener Jünger des Bräutigams, den er lieb hatte, zu der Erkenntnis kam, daß aus dessen Brust Weisheit und Wissenschaft strömt. Das war damals, als er beim letzten Abendmahl nicht so sehr an Wein und leiblichen Genüssen sich erquickte, als vielmehr an Jesu Brust und Herzen wonnevoll hingelehnt ruhte *(supra pectus Jesu inter ipsa ubera grato accubitu requievit)*. Da schaute er das Wort, das da bleibt im verborgenen Schoße Gottvaters. Er schaute das Wort, das da Fleisch geworden im jungfräulichen Brautgemach der Mutter. Er schaute die Schätze der Weisheit und Wissenschaft, für ihn in durchsichtiger Klarheit erhellt, für die Klugen und Weisen der Welt durch einen darüber hängenden Schleier ins Dunkel gehüllt. Er schaute das, sage ich, und neidlos war er bemüht, es zu offenbaren, nicht allen, sondern den Gläubigen, und als hurtiger Schreibergriffel es zu dauerndem Gedächtnis schriftlich niederzulegen, damit ein einsichtiger Zuhörer sein Gefallen daran finde, nach den Geheimnissen dieses Herzens zu trachten. Er wird dann in dem Reichtum der Schätze dieses Herzens sich von der Armut seiner eigenen Verdienste erholen."

Dabei erfolgt eine höchst bemerkenswerte Gegenüberstellung zu hervorragenden antiken Denkern. Philipp kennt sie nur zu gut. Er weiß ihre Geistesarbeit wohl zu schätzen. Hier mögen sich die Einflüsse Augustins besonders geltend gemacht haben. Dieser norbertinische Regularkanoniker lebte ja nicht nur nach seiner Regel, er kannte sich auch sonst in den augustinischen Überlieferungen gut aus. Hat er doch auf Bitten seiner Mitbrüder ein Leben des Regelvaters, wenn auch an Hand der Lobschrift des Possidius, geschrieben. So wußte er, daß der größte Theologe der Väterzeit eine Anzahl weltlicher Disziplinen als notwendig erachtete. Darüber war besonders in Augustins Schrift De doctrina christiana, nicht minder in seiner Jugendschrift De ordine gehandelt worden. Dazu traten verwandte Ausführungen in De Trinitate XII—XIV, in De catechizandis rudibus und in Ep. 26 und 118. Dabei wurde von Augustin empfohlen, in der Anwendung der

---

[12]) PL 203, 200 sqq.

[13]) Hortus deliciarum 307, in der Predigt Pro Festo S. Johannis Evangel.: „Im Abendmahl hat er auf seiner Brust geruhet. Wie geruhet? Und zwar in dem Abendmahl? Hatte dann vielleicht Joannes zu viel genommen von dem süßen Reben-Saft?" Diese Auslassungen sind in Erörterungen über das Gesundheittrinken, „ein Brunn aller Kranckheit, ein Grub und Grab des Tods", einbezogen. — Zur allgemeinen Kennzeichnung dieses Franziskanerpredigers vgl. Gandulf Korte, P. Christian Brez. Ein Beitrag zur Erforschung des Barockschrifttums (Franziskanische Forschungen, H. 1), Werl 1935.

Antike Maß zu halten[14]). Doch stand der alternde Augustin, der Verfasser der Retraktationen, dem Werte der antiken Bildung kritischer gegenüber. Der Einfluß Augustins schützte jedenfalls die Norbertiner vor einer extremen Beurteilung der antiken Kultur, wenn sie auch dem kritischen Zeitgefühl Rechnung tragen mußten.

So trat Philipp zahlreichen Zeitgenossen zur Seite, die sich wie Otloh, Petrus Damiani, Manegold von Lautenbach, Gerhoh von Reichersberg u. a. zum Wert und Unwert der Profanwissenschaften geäußert hatten[15]). Mit fast allen Vertretern seiner literarischen Umwelt erkennt er der weltlichen Wissenschaft, deren Schätzung durch das Aufkommen der dialektischen Methode und durch die Anwendung einer antikisierenden Logik gelitten hatte, einen relativen Wert zu. Das vollzog sich in jener stufenmäßigen Einordnung der Dinge und der Weltzeitalter in die Kirche, die für das mittelalterliche Denken so charakteristisch ist (Gradualismus)[16]).

Werden gewisse Wertinhalte des klassischen Altertums anerkannt, so erblickt Philipp die Schwäche dieser Profanwissenschaften darin, daß sie nirgendwo an den Heilsplan der Erlösung heranführen. So wissen sie nichts von der Erkenntnis und Schau, die Johannes als Erlebnis vergönnt war. So kann denn der Prämonstratenser den Gedankengang, den wir mitteilen, wörtlich, wie folgt, festsetzen:

„Zu diesem Reichtum hatten keinen Zutritt ein Porphyrius, ein Aristoteles, ein Sokrates oder Plato, nicht der erste, nicht der zweite, nicht der dritte Cato, welch letzterer vom Himmel fiel[17]), kurz niemand, der, von Bosheit verblendet, sich abwandte von dem neuen Geschenk der Gnade und sich hartnäckig an den alten Ruhmestitel seiner Wissenschaft und Weisheit klammerte. Die Wissenschaft dieser Denker bringt nicht Heilung, sondern bläht auf, wie ein wahrer Urteilsspruch verkündet[18]), ihre Weisheit hinwieder, so lautet das Urteil, ist vor

---

[14]) Henri-Irénée Marrou, Saint Augustin et la fin de la Culture antique (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 145), Paris 1938. Dazu vgl. Berthold Altaner: Theol. Revue 38 (1939) 381—386.

[15]) Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode (Freiburg i. Br. 1909—1911) I, 230 und öfter; Apollonia Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert, Phil. Diss. Freiburg (Schweiz) 1914, 20 ff; Arnold Peinke, Die Schuldialektik im Investiturstreit, Stuttgart 1937, 11 ff.; Paul Keseling, Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus „Zwei Bücher von der Ordnung" übertragen und erläutert, Münster 1940, 32 ff. 232.

[16]) Günther Müller, Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 2 (1924) 681 ff.; H. H. Jacobs, Studien über Gerhoh von Reichersberg: Zeitschrift für Kirchengeschichte 50 (1931) 315—377, bes. 350.

[17]) Der erste Cato ist Cato censorius oder maior (234—149 v. Chr.); der zweite ist sein Urenkel Cato Uticensis, † 46 v. Chr.; der dritte ist der Verfasser der sog. Disticha Catonis, dessen Ansehen im Mittelalter so groß war, „daß er ohne Bedenken neben die antiken Philosophen und großen Kirchenväter gestellt wurde" (M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur, München 1921, III², S. 38). Da seine Herkunft völlig im Dunkeln lag, galt er wohl als einer, der vom Himmel gefallen war. (Für diesen und für andere frdl. Hinweise, besonders in der Übersetzung, habe ich Herrn Dr. Paul Keseling zu danken.) — Man mag für die Zusammenhänge auch der Götterbilder gedenken, die vom Himmel gefallen sind (E. v. Dobschütz, F. Pfister).

[18]) 1 Kor 8, 1.

Gott arge Torheit[19]). Ihr jedoch bleiben sie verhaftet in ihrem Sinn, der von der Wahrheit nichts weiß, und sie täuschen sich selbst, indem sie gleichzeitig auf ihre alte Überlieferung pochen *(semetipsos seducentes quodam privilegio vetustatis)*. ‚Wer es eilig hat, der trinke jungen Most · mir schenke das Faß, das zu Urväterzeiten gefüllt, den alten Firnewein'.«

Gemeint war Ovid mit einer Auslassung in der Ars amatoria[20]). Es handelt sich hier um eine sehr bemerkenswerte Äußerung zur antiken Literatur. Sie entsprach ganz dem Lebensgefühl der Zeit. Gewiß war, wie angedeutet, der Respekt vor der Antike vorhanden, aber immer wieder wird im 12. Jahrhundert die Armut dieser weltlichen Wissenschaft betont, wenn es sich um Gotteserkenntnis und Offenbarung handelt. An diesen Wertmaßstäben gemessen, erschienen auch dem Prämonstratenserbischof Anselm von Havelberg Plato und Aristoteles als *magistri ignorantiae*[21]). Plato zählte im altfranzösischen Heldenepos sogar zu den Göttern der Heiden, an der Seite von Jupiter, Apollo, Pharao und Pilatus[22]). Allerdings floß diese Abwertung aus der Vorstellung, daß beim Kampf gegen die Ungläubigen und Heiden auch deren Götter getroffen werden müßten.

Philipp verwandte in den mitgeteilten Sätzen, wie auch in verwandten Zusammenhängen[23]) für das Herz Jesu die Bezeichnung *pectus*[24]). An anderer Stelle wird, wie wir gleich hören werden, bei ihm der Ausdruck *cor* gebraucht. Das entsprach dem Sprachgebrauch seines Zeitalters, der beide Bezeichnungen für das gleiche Organ kannte, wie ein Blick auf die Medizingeschichte

---

[19]) 1 Kor 1, 19 ff. — Gerhoh von Reichersberg vergleicht das heidnische Wissen mit den babylonischen Strömen. Der größte Strom, der Euphrat, fließt aus dem Paradies, wird in seinem Lauf durch andere Gewässer vermehrt, indem „gewissen Worten der Wahrheit doch mehr fabelnde Lüge" untermischt ist. H. H. Jacobs, Gerhoh 353.

[20]) II, 695 sq. (Ausgabe R. Ehwald, Lipsiae 1910, p. 223): *Qui properant, nova musta bibant; mihi fundat avitum consulibus priscis condita testa merum.* — Über Ovid im 12. Jh. siehe C. H. Haskins, The renaissance of the twelfth century, Cambridge 1927, p. 108 f.

[21]) Dialogi 1. 2. c. 21 (PL 188, 1196).

[22]) C. J. Merk, Lehre und Leben der Kirche, XVII.

[23]) Responsio de damnatione Salomonis (PL 203, 642): *De apostolis quidem vigilantibus Lucas dicit: 'Tunc aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas'* (Luc. XXIV). *Joannes quoque evangelista, qui fluenta verbi Dei de fonte Dominici pectoris hausit, gratius quippe ex illo fonte bibuntur aquae, supra Christi pectus in coena non dormisse legitur, sed recubuisse* (Joan. XXI). Auch der Hymnus *Summi regis cor aveto*, der von Cl. Blume dem Prämonstratenser Hermann Joseph zuerkannt wird, weiß um das Herz Jesu als um eine Gnadenquelle. Weiterhin beachte man die Schilderung der Vorzugsstellung des Liebesjüngers bei Philipp in der inhaltsreichen Schrift De continentia clericorum, die pastoraltheologische Ansätze zeigt: *Ideo Christus illum discipulum quem plurimum diligebat, quem doctorem et ductorem proponere clericis disponebat, super pectus suum affectuose in coena reclinavit, eique non somniandi, sed contemplandi gratia soporato, vivendi et docendi gratiam inspiravit, ostendens quia eum ordinem, cuius pennis necesse est Ecclesiam sublimari, vult in pace et otio delectabiliter soporari* (PL 203, 806). Johannes wird hier in dieser Schrift, die die Vorzüge der Regularkleriker herausarbeitet (M. Fitzthum 73), anscheinend als besonderer Patron der regulierten Kanoniker angesprochen. Das entspricht der ganzen Hochschätzung, der der Evangelist auch sonst bei den Prämonstratensern begegnete. Sie ist besonders durch die berühmte Schutzherrschaft über Kirchen und Klöster ausgewiesen.

[24]) M. Fitzthum 73 f.

dartut. Schon im 12. Jahrhundert gab das ältere Pfeiffersche Arzneibuch für *dolor pectoris* den Krankheitsnamen „herceswer“[35]). In einer anderen Wendung fand sich bei Philipp für das Herz Jesu die Bezeichnung *sinus* ein. Das geschah in der Deutung der Hohenliedstelle: *Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie* (1, 6). Wieder fiel hier der Blick auf den Lieblingsjünger. Wieder wurde seiner einzigartigen Vorzugsstellung gedacht, daß er an der Brust des Bräutigams *(in eiusdem sponsi pectore)* ruhen durfte, der ihn vor den anderen liebte. Keinem anderen war es verstattet. Dabei wird ausdrücklich festgestellt, Jesus habe nicht am Herzen des Johannes, sondern Johannes habe am Herzen Jesu geruht *(et recte non Jesus in sinu Johannis, sed Johannes in sinu Jesu legitur accubasse)*. Habe doch der Heiland, wie der Glaube uns lehrt, uns zuerst geliebt. Wenn jemand wisse, daß er in Wahrheit geliebt werde, freue er sich, am Herzen des Geliebten zu ruhen und im süßen Liegen erfreut zu werden. Aber Philipp macht gleichzeitig darauf aufmerksam, daß die Liebe des Johannes trotz der Auszeichnung, die er erfuhr, noch nicht genügend geprägt und gefestigt war. Christus wußte wohl, daß vor seiner Passion die Liebe des Johannes ebenso schwach war wie die der anderen Apostel. Daß zum anderen Johannes den Herrn nicht so wiederliebte, wie er ihn selbst lieb hatte. Weder Johannes noch Petrus wollten und konnten damals den Tod für den Meister erleiden. Noch war der Heilige Geist nicht über sie herabgekommen, was erst nach der Auferstehung geschah[36]). Daß hier Petrus an der Seite des Johannes erwähnt wird, läßt einen der Darstellung des Liber de ordine canonicorum regularium und der augustinischen Vorlage gedenken, die wir bereits berührten. Dort, wo Philipp die Bezeichnung *cor* gebraucht, geschieht es in dem zweiten Zugang, den sich Philipp zum Herz-Jesu-Gedanken schuf. Das waren gedankenreiche Erörterungen zur Brautmystik. Sie finden sich, wie die bereits mitgeteilten Stellen in dem Kommentar zum Hohenliede, den man als das wichtigste Werk dieses fruchtbaren Autors angesprochen hat.

In der Tat erscheint der Abt von Bonne-Espérance gewandt und geistesmächtig an der Seite der Hohenlied-Kommentatoren Bernhard von Clairvaux, Rupert von Deutz, Anselm von Laon, Rupert von Limburg, Gilbert von Hoyland u. a. Man hat darauf hingewiesen, daß der Prämonstratenser von den erstgenannten Autoren abhängig sei[37]). Das mag zutreffen. Aber eingehendere Untersuchungen über die Stellung des Hohenliedes im 12. Jahrhundert fehlen noch, um die Berührung mit älteren und zeitgenössischen Schriftstellern genauer festzustellen. Philipp baute das Hohelied in Form einer mehr oder minder dramatisch bewegten Unterredung auf. Der eine Chorführer ist Christus mit seinem Gefolge. Auf der anderen Seite steht Maria, die Braut Christi, mit ihrer Gefolgschaft[38]). Im Canticum canticorum

[35]) E. Bargheer, Eingeweide, Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinnern im deutschen Glauben und Brauch, Berlin-Leipzig 1931, 359, mit Hinweis auf Franz Pfeiffer, Zwei deutsche Arzneibücher aus dem 12. und 13. Jahrhundert: Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., Bd. 42, Heft 1, 121.

[36]) PL 203, 241 sq.

[37]) A. Vacant und E. Mangenot, Dictionnaire de Théologie Catholique (Paris 1909 ss.) XII, 1416.

[38]) M. Fitzthum 64.

war es neben den bereits gewürdigten Äußerungen besonders die Stelle: „Du hast mein Herz verwundet" (4, 9), die zu Äußerungen der Bräutigamsmystik einlud. So setzte Philipp an die Spitze des 21. Kapitels des 4. Buches des Hohenlied-Kommentars den Satz: *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum et in uno crine colli tui*[39]). Hier nahm er Veranlassung, einige Ausführungen zu geben, die wir wörtlich mitteilen. Haben sie doch einige Bedeutung für das Denken und Fühlen des prämonstratensischen Lebenskreises, auch für das Werden und Reifen der norbertinischen Frömmigkeit.

„Für gewöhnlich schreckt man seinen Feind ab durch die Androhung einer Verwundung, und wer etwa einem anderen eine Wunde beibringt, der zieht sich in der Regel größeren Haß zu. In demselben Maße, wie der sich freut, der sich der Macht bewußt ist, zu schaden und Wunden beizubringen, in demselben Ausmaß, ja in noch höherem Grade ist der betrübt, der sich gezwungen sieht, die Verwundung hinzunehmen." Nach der Darstellung der Wunde, die der Feind zufügt, kommt es sofort zur Darstellung der mystischen Verwundung der Liebenden. „Hier aber ist es eine Jungfrau, die die Wunde beibringt, und der Verwundete vergilt nicht mit Haß. Sie hat gleichsam die Macht. Er aber streckt seine Hände nicht aus, um ungerecht zu vergelten. Sie, die Siegerin, zeigt ein strahlendes Antlitz und klatscht in die Hände. Er wird gleichsam getroffen, schlägt aber nicht, mag er auch schwer getroffen sein, sondern klatscht mit. Denn die kampfgeübte Hand und der Pfeil der Jungfrau, die eine tiefe Wunde beibringt, bedeuten nicht Zorneswut, nicht Einbuße, nicht Verletzung bei dem, der es auszuhalten hat. Vielmehr sind — so lautet der Spruch — willkommener, sind besser die Wunden eines solchen Liebenden als die Küsse eines Tückischen und die Tücken eines hinterlistig Küssenden (Prov 27). Liebt es ja doch der Bräutigam, sich schwer verwunden zu lassen, aber so, daß die Liebe, nicht das Schwert, ihn durchbohrt, also die stärkere Zuneigung der Liebenden; denn aus der Tiefe dieser Wunde fließt Gnade, läßt die Liebe einen süßeren Hauch ausstrahlen, und wenn nicht Blut vergossen, sondern Süßigkeit ausgegossen ist, dann wird die Liebe lebendiger, nicht kraftloser." Nun geht Philipp zur Verwundung des Herzens über: „Mit Recht gibt er sein Herz, nicht seinen Kopf zur Verwundung her, nicht seinen Fuß, nicht sonst ein Körperglied von der Art, das unter Umständen, wie die Erfahrung lehrt, verwundet werden kann, ohne daß es den Menschen ans Leben geht; sondern er nennt gerade das Herz, das auch bei geringfügiger Verwundung die Hand des Arztes nicht duldet, vielmehr gar bald den Lebenshauch verströmen läßt, da es weder genügend Raum noch eine Möglichkeit der Heilung hat. Dadurch also, daß der Bräutigam gleichsam versichert, sein Herz wäre durch die von der Braut verursachte Wunde geschwächt, und durch die Wiederholung des Wortes ‚verwunden' die Tatsache eben dieser Verwundung bekräftigt wissen will, gibt er zu verstehen, daß man an eine Wunde von der Art denken soll, die nicht verderblich, nicht tödlich ist, weil ja auch nicht das dem Tode verfallene fleischliche Herz des Leibes gemeint ist, sondern das lebendige *(cor non corporeum neque morti obnoxium, sed vitale)*. Dann wird die überragende Bedeutung des Herzens als des Bewegungszentrums im seelisch-geistigen Raum herausgestellt. „Aber weil das leibliche Herz der Sitz der Seele ist, die Stätte des Lebens die Wohnung von Haß oder Liebe, so will er mit der Nennung des Herzens das Geheimnis einer (Gott) noch wohlgefälligeren Zuneigung verstanden wissen. Damit nimmt der Bräutigam diese Zuneigung freudig auf, die es ganz besonders verdient hat, dorthin zu gelangen und auf Grund eines ganz einzigartigen Verdienstes in das Heiligtum *(sanctuarium)* der Gnade einzutreten."

Christus der Bräutigam will in seinem Herzen verwundet werden durch die reine Liebe. Das Herz wird also in der Raumvorstellung des Sanctua-

[39]) PL 203, 386.

riums als ein Tempel angesprochen, während der Prämonstratenser Hermann Joseph in dem Hymnus *Summi regis cor aveto* die Bezeichnung *cella*, vielleicht in einer stärkeren Anlehnung an das Hohelied *(introduxit me in cellam vinarium*, 2, 4), verwendet. Philipp fährt fort:

„Diesen Eintritt hat er als Wunde bezeichnet. Sie ist nicht blutig, wohl gewaltsam zugefügt, aber nicht aus Wut, sondern aus Liebe, nicht aus Ingrimm, sondern aus Wohlwollen. Denn dort hat Zutritt, nicht wer in unwürdiger Trägheit dem Schlafe sich hingibt, sondern wer ein reines Herz hat, einen feurigen Geist, und wer Gewalt gebraucht in nie versagender Beständigkeit." Und der starke und zugleich spiritualistisch gerichtete Affekt der Liebenden wird noch weiter gekennzeichnet, wenn die echte und unechte Art dieser bräutlichen Liebe einander gegenübergestellt werden. „Ferner wendet derjenige diesem Heiligtum gegenüber nicht die wirksame Gewalt an, der auf ungeradem Wege der Liebe zum Zeitlichen sich wieder zuwendet, vielmehr derjenige, der im übermächtigen Drang danach trachtet, alles Vergängliche zu vergessen, und, Gott allein anhangend, danach strebt, nur das Ewige zu erlangen." Die Natur des bräutlichen Verhältnisses zu Christus, das Brüderliche und Schwesterliche wird noch genauer herausgestellt.

„Darum nennt er (der Bräutigam) sie *(sponsa)* an dieser Stelle zugleich Braut und Schwester, um mit diesen Titeln eine Zuneigung zu kennzeichnen, die stärker ist als das gewöhnliche Wohlwollen. Denn einerseits wird der Braut das, was dem Bräutigam gehört, auf Grund der ehelichen Gemeinschaft nicht verweigert, und andererseits verlangt das göttliche Gesetz, daß Schwester und Bruder dem väterlichen Erbe gegenüber völlig gleichberechtigt gehalten werden. Sie (die Braut) ist aber Jungfrau, Christi Schwester, und Christus ebenso der Bruder der Jungfrau. Heißt es doch, daß sie auf Erden einer Sippe angehören und im Himmel einen Vater haben. Dieser gewährt zwar nicht allen ein und denselben Anteil, nicht im Hinblick auf das Geschlecht, sondern auf die Verdienste; gleichwohl enterbt er in gerechter Verteilung die Tochter ebenso wenig wie den Sohn. Im Verhältnis zu diesem Vater ist die Jungfrau ebenso sehr Erbin wie die Tochter und darum heißt sie füglich Christi Schwester und Miterbin. Ihre mehr als gewöhnlich (Gott) gefällige Zuneigung, ihre schwesterliche und bräutliche Liebe verwundet den Bruder und Bräutigam, nicht mit der Spitze des Wurfspeeres, aber des Geistesauges."

Derart wurden die Umrisse einer bemerkenswerten Brautmystik eingezeichnet. Sie führt starke Gefühlswellen mit sich. Diese *ars amatoria spiritualis* ist bereits namhaft entwickelt. Sie war nicht nur von der Bibel und ihrer Ausdeutung erfüllt, nicht nur von hochsinniger Kontemplation getragen, sie war ebenso vom realen Leben gespeist. Letzteres bejaht sich selbst in juristischen Ausführungen zum Erbrecht. Das zeigt sich nicht minder in den medizinhistorisch bemerkenswerten Ausführungen der Herzkunde, die auch sonst in der Geschichte der Herz-Jesu-Idee einige Aufmerksamkeit verdient (Herz als Sitz des Lebens, rechte und linke Seitenwunde). Philipp tritt damit in jene Zeugenliste ein, die von Aristoteles und Plinius bis Theodor Billroth († 1894) sich dahin aussprachen, daß alle Herzwunden tödlich seien. Diese Lehre ist lange aufrecht erhalten und selten bestritten worden[30]). Endgültig überwunden wurde sie mit der ersten erfolgreichen Ausführung der Herznaht im Jahre 1896 durch den Frankfurter Chirurgen E. Rehn († 1930), eine Linie, die dann durch F. Sauerbruch und

[30]) Georg Fischer, Die Wunden des Herzens und Herzbeutels: Arch. f. Klin. Chirurgie 9 (1868) 573—585, mit Hinweis auf die aristotelische Lehre bei Aristoteles, Opera V, Berlin 1870, Index Aristotelicus, 365 II, 34 Buchstabe i: *animae facultates, quae in corde sedem habent;* für Plinius vgl. E. Bargheer 372.

andere Entdecker fortgesetzt wurde.[30a]). Die deutsche Volkserzählung hat dagegen öfters und in der Unbekümmertheit der phantasiefreudigen Dichtung die Züge überliefert, das Herz könne herausgenommen und wieder eingesetzt werden[31]). Soweit Philipp von Harvengt. Manches an seinem Gedankengut mag, wie angedeutet, aus der Umwelt und aus älterem Überlieferungsgut übernommen sein. So wußte sein Zeitgenosse Gilbert von Hoyland, der mehrfach erwähnte Zisterzienserabt von Swineshead, un. die glückliche Seele, die mit ihren Liebespfeilen das Herz unseres Herrn Jesus Christus verwundet und durchbohrt[32]). Die Verwundung des Herzens durch den Liebespfeil, die oft in der christlichen Ikonographie (Augustin, Theresia) dargestellt ist[33]), kennt auch jene großartige und gemütstiefe Allegorie des mystischen Weinstockes, die unter dem Namen der *Vitis mystica seu tractatus de passione Domini* geht[34]). Ihre seelengeschichtliche und kultische Bedeutung ist neuerdings von Alois Thomas unterstrichen worden[35]). Früher wurde dieser Traktat Bernhard von Clairvaux zugeschrieben. Richstaetter lehnt es ab, daß das erste Drittel der Schrift Bonaventura zugeeignet wird, da er mit Rücksicht auf die handschriftliche Überlieferung einen deutschen Ursprung annehmen möchte[35a]). Berlière glaubt an eine Herkunft aus zisterziensischen Kreisen, bekennt sich aber wie Richstaetter zu einem früheren Termin[36]). Da der Verwundung durch Pfeil und Lanze in der *Vitis mystica* gedacht wird, möchte man neben anderen Erwägungen annehmen, daß diese Schrift zeitlich hinter dem Hohenliedkommentar unseres Prämonstratensers liegt.

Gewiß berührt sich Philipp in seiner Brautmystik innerlich mit den Zeitgenossen. Aber die ganze zartinnige Art der Darstellung, der kraftvolle Zusammenklang der Gedankenreihen, die wohlgelungene Harmonisierung der Ideen und Bilder, die weiche Musik, die durch das Ganze strömt, kennzeichnet die persönliche Haltung und eine geschlossene, gesammelte Kraft. Sie verrät zugleich den Meister der Darstellung, dem selbst die an sich einengende Form der Exegese nur schwache Bindungen auferlegen konnte. Die Ausführungen, die Philipp zum Hohenlied bot, atmen in der Tat die ganze Bewegtheit augustinischer Diktion. Das kündet sich in dem Mörtel bindender Alli-

---

[30a]) L. Aschoff und P. Diepgen, Kurze Übersichtstabelle zur Geschichte der Medizin[4], München 1940, 58.

[31]) E. Bargheer, Eingeweide 368. Siehe dort aber auch 191 über das Durchstechen des Herzens im Zauberbrauch.

[32]) Ebenfalls in der Erörterung des Textes: *Vulnerasti cor meum*, Sermo 30 in Cant. n. 1, 2 (PL 184, 113); U. Berlière, La Dévotion 15.

[33]) E. Bargheer, Eingeweide 47; G. Schreiber, Deutschland und Spanien, 506 im Register unter Attribute.

[34]) Bernardus Claraevallensis 3 (PL 184, 635—740); S. Bonaventura, Opera omnia VIII, Quaracchi 1898, p. 159—229.

[35]) Darstellung Christi in der Kelter 82. 178. 185.

[35a]) 66 ff.

[36]) La Dévotion 17 a. — Hier wird auf die Verwandtschaft mit der niederrheinischen Dichtung „Die Lilie" verwiesen. Diese mystische Lilien-Allegorie (über die Lilie als Mariensymbol vgl. auch St. Beissel, Marienverehrung, 670 im Register) ist hrsg. von Paul Wüst, Die Lilie, eine mittelfränkische Dichtung in Reimprosa, und andere geistliche Gedichte (Deutsche Texte des Mittelalters 15), Berlin 1909. Es ist aber noch hinzuzufügen, daß die Vitis mystica auch mit dem Hymnus *Summi regis cor aveto* des Hermann Joseph manche Berührungen aufweist.

terationen (wie *vulnus validum*), in der Anmut wirkungsvoller Assonanzen und Reime *(acceptat - receptat, pervenire - introire)*, in dem musikalischen Reiz geschliffener Antithesen und funkelnder Wortspiele *(vidit nec invidit; aspirare* und *respirare; sustinere* und *obtinere; non furore sed amore; non admittit, sed emittit)*. Diese Kunstformen gemahnen einen geradezu an die besten Predigten des Bischofs von Hippo. So mochten schon nach der formalen Seite die Auslassungen Philipps geeignet erscheinen, auf Schriftsteller und Dichter kommender Prämonstratenser-Generationen zu wirken. Daß dieser Norbertiner im Hennegau tätig war, in den Grenzgebieten der deutschen und der romanischen Kultur, gab sich als ein besonders günstiges Moment. Dieses und anderes mag der Einzeluntersuchung überlassen bleiben, die auch näher darlegen mag, inwieweit der Schüler Anselms von Laon von etwaigen Äußerungen der Viktoriner und anderer Zeitgenossen abhängig war[87]).

Zugänge zur Herz-Jesu-Idee schuf von prämonstratensischer Seite auch Adam der Schotte. Seinen Ausgangspunkt nahm er vom Johannes-Motiv. Seinen Darlegungen eignet ein besonderes Gewicht. Gab er sich doch als einer der besten Prediger der norbertinischen Frühzeit. Zum anderen spannte er leicht und ungezwungen die Brücke zu den Karthäusern. Der gelehrte Abt des englischen Prämonstratenserklosters Dryburgh trug ein reiches Innenleben mit sich. Er war der besondere Freund einer in Gott verströmenden Einsamkeit. Gerade in der Solitudo läßt sich das Heiligkeitsziel erreichen. Die Zelle des Anachoreten ist ihm ein bräutliches Hochzeitsgemach. Diese Einsamkeit ist eigentlich eine dreifache: Die Einsamkeit des Ortes, die die Vielheit der Menschen flieht; zum anderen die Losreißung von Geschäften, die aller Bangigkeit ein Ende setzt; zum dritten jene gottverankerte Ruhe für die Seele, die in ihrer Distanzierung den Ausschweifungen des Herzens zu begegnen vermag. So kann man es begreifen, daß der Liebhaber der Eremie seine Abtswürde niederlegte und sich in die englische Kartause Witham zurückzog. Er ist einer der größten Sänger freudvoller Einsamkeit, den die Weltliteratur kennt. Sie ist weniger romantisch als gottbezogen empfunden. Berührungen zur Chartreuse, zu Alvernia, zu Montserrat und und Manresa werden wach.

In seinem homiletischen Gang durch das Kirchenjahr legt er bei dem Ansehen, das die Prämonstratenser Johannes Evangelist entgegenbrachten, Wert darauf, diesem Sanctus am *dies natalis*, an dem damals bereits gefestigten Datum des 27. Dezember zu begegnen[88]). Auch persönlich mochte ihm die Figur des in Patmos einsamen und zugleich gottversunkenen Sehers sehr zusagen, der in die himmlischen Geheimnisse eindrang *(ciatum in agnitione coelestium secretorum*[89]). Das anmutige und zugleich mit Hoheit

[87]) Erste Hinweise bei M. Fitzthum, Christologie 62 ff.

[88]) Sermo 33. In die S. Johannis apostoli et evangelistae (PL 203, 386). Wir kennen 47 Predigten von Adam, die Gottfried Ghiselbert (Eximii Magistri Adami Praemonstratensis opera) Antwerpen 1659 herausbrachte. Vierzehn weitere Predigten hat François Petit mitgeteilt. Auf Ghiselbert fußt Migne. — Sicardus äußert sich über den 24. Juni als Todestag des Evangelisten. Über die daraus sich ergebenden Streitfragen vgl. H. Preuß, Johannes 33.

[89]) PL 198, 302.

erfüllte Bild, das er in seinem Sermo von dem Apostel zeichnete, war eine an der Bibel genährte Meditation. Das entsprach der ganzen Sinnesart dieses Predigers. Nur dort, wo der Tod des hl. Johannes behandelt ist, wird der Legende gedacht. Die Johannesminne und deren Segnung — Deutschland kennt erst Weiheformulare aus dem 18. Jahrhundert[40]) — werden als homiletische Stoffquelle nicht benutzt.

Adam ist in seiner Zahlensymbolik, die einige Beachtung verdient, ein besonderer Freund der Dreizahl, was auch die Ausführungen über die dreifache Art der Ruhe erkennen lassen. So handelt er in der Johannespredigt über die dreifache Ehre, mit der der Herr seinen Jünger auszeichnete, mit der Jungfräulichkeit, mit der Reinheit, mit der Vertraulichkeit. Näherhin erörtert er: *virginitatem in corpore, puritatem in mente, familiaritatem in dulci et sincera erga seipsum dilectione.* Man gedenkt dabei der Ausführungen Augustins, der Johannes mit seiner Beschaulichkeit und Reinheit als *virgo mente et corpore* ansprach. Leise klingt auch der alte Hymnus der Kirche mit: *Volat avis sine meta, quo nec vatis nec propheta, evolavit altius*[41]). Wird doch das Adlersymbol erwähnt, wenn es auch mehr angedeutet als ausgebreitet wird[42]). Stärker interessiert uns jedoch mit Rücksicht auf den Herz-Jesu-Gedanken die *familiaritas*, die vertraute Freundschaft, die zwischen Meister und Jünger bestand. Allerdings sind für ihre Ergründung die kultischen Zusammenhänge noch nicht ausgebreitet, die die mittelalterlichen Liturgiker Beleth (12. Jahrhundert), Sicard und Duranti herausstellten. Wissen diese symbolischen Schriftsteller doch als mystischen Grund der Festverlegung zu berichten, der Bräutigam Christus müsse drei Geleiter haben, die im Hohenlied (5,10: *Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus*) bereits angedeutet seien, nämlich den Evangelisten Johannes *(candidus)*, den Erzmärtyrer *(rubicundus)* und die unschuldigen Kinder *(electus ex millibus)*[43]). Dabei waren von Duranti Stephanus als *martyr voluntate et opere*, Johannes als *martyr voluntate non opere*, die Innocentes als *martyres opere non voluntate* angesprochen[44]).

Sinnig und zwanglos war hier der Evangelist in die Gruppe der Märtyrer einbezogen. Man mag hier des gewichtigen Umstandes gedenken, daß die Prämonstratenser die Träger der weißen Farbe sind. Die Erörterungen über die Farbensymbolik des *ordo candidus* haben schon in der Frühzeit der weißen Kanoniker eine große Rolle gespielt. „Eins aber steht fest, daß die Zeugen der Auferstehung, die Engel, nach der Schrift in weißen Kleidern erschienen sind", bemerkte bereits zum Jahre 1121 die Lebensbeschreibung Norberts (Vita A)[45]). Auch von diesem Ausgangspunkt her mochte sich bei den Norbertinern eine besondere Vorliebe für den Evangelisten als den *candidus* des Canticum canticorum ergeben.

[40]) A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, Freiburg 1909, 298.
[41]) Heinrich Samson, Die Schutzheiligen, Paderborn 1889, 191.
[42]) *Nam aquila volans Joannes est, prae caeteris sublimia internorum mysteriorum arcana puritate mentis comprehendens. Hoc attestatur mirabilis profunditas Evangelii eius* (PL 198, 301). Zur Entwicklung des Adlersymbols nach der durch Hieronymus eingeleiteten und seit dem 7. Jahrhundert gängig gewordenen Deutung vgl. J. Sauer: LThK III, 891; H. Preuß, Johannes 36 ff. Siehe auch oben.
[43]) A. Franz, Benediktionen I, 295; J. Preuß, Johannes 34.
[44]) H. Preuß, a. a. O. [45]) G. Hertel 35.

So war die Bräutigamsmystik auch von der festgeschichtlichen Idee und von der Symbolik jener Tage gestützt. Gewiß hat Adam die heortologischen Gesichtspunkte nicht ausdrücklich ausgebreitet. Aber es will doch beachtet sein, daß die Johannespredigt in die Gruppe der Sermones über Stephanus Protomartyr und über die unschuldigen Kinder einbezogen ist[46]). Mehr als das. Der norbertinische Homilet begegnet sich mit den erwähnten Liturgikern bereits in der ersten Stephanuspredigt (Sermo 29) in dem Gedanken, diese drei Feiertage seien innerlich eng verbunden. Er findet das Merkmal der Zusammengehörigkeit dieser Tage darin, daß die Sancti dieser drei Tage von Christus besonders geliebt wurden. Sie werden, anscheinend in Anlehnung an das Hohelied, als *electi* und als *dilecti* des Herrn bezeichnet. Bereits in der Stephanuspredigt wird dabei in einem Auftakt des Evangelisten gedacht. Seine Vorzugsstellung wird darin gesehen, daß er an der Brust des Herrn ruhen durfte[47]). Darin wird der größte Grad der Vertraulichkeit erblickt *(maxima familiaritas)*.

Die nun folgende Johannespredigt bietet erst recht Gelegenheit, das ungemein enge Band zwischen dem Herrn und dem Jünger, jenes *„quo modo dilectus"* und *„familiaris ei erat Johannes?"*, also jene *„tanta praerogativa discipuli"* näher zu schildern[48]). Es geschieht zum Teil in Anlehnung an das Hohelied, indem die Wendung: *Dilectus meus mihi et ego illi* (2,16) aufgenommen wird. Man kann auch an dieser Stelle beobachten, daß das Johannes-Motiv und das Canticum canticorum zwanglos und wahlverwandt zueinander treten, um das Bräutigamsmotiv voller auszubreiten. Wir geben Adams Predigt mit einer Äußerung, die für die ganze Art der homiletischen Kontemplation und für die Paraphrase der Bibeltexte bezeichnend ist:

„Aber wie lieb und vertraut war ihm Johannes? Wenn überhaupt einer an Christi Geheimnissen teilnahm, wann hätte Johannes da gefehlt? Wenn er hingegen weggeschickt wurde, wem wäre da der Zutritt verstattet worden? Die Verklärung schauten Petrus und Jakobus; hat sie Johannes nicht geschaut? Als der Herr in jener Nacht, die dem Tage seiner Passion vorausging, zu der Stätte des Gebets gehen wollte, nahm er Petrus und Jakobus mit sich. Hat er etwa Johannes nicht mitgenommen? Bei der Erweckung der Tochter des Synagogenvorstehers, sollten da etwa nur Petrus und Jakobus zugegen gewesen sein, und war da etwa Johannes ausgeschlossen? Nirgends wird man finden, daß irgend

---

[46]) Nämlich drei Stephanuspredigten und drei Sermones in die Sanctorum Innocentium (PL 203, 265 sqq. 310 sqq.). Es ist dagegen nur eine Johannespredigt bei Migne mitgeteilt. Dieses Zahlenverhältnis darf nicht überraschen. Es sind viele Predigten verlorengegangen.

[47]) *Si diligenti sollicitudine, et sollicita apud vos diligentia, charissimi, perpendere volueritis, quod sancti isti, quorum in his tribus diebus festa celebramus, singulorum in singulis communi omnium Redemptori valde dilecti fuerint, tum cum multa sint alia, etiam hoc potestis indicio deprehendere, quod dies eorum natalitii, tam recenter post ipsum, in quo ille est natus, diem ordinate sine ullo intervallo succedentes, se nobis celebrandos ingerunt* (PL 198, 265 sq.).

[48]) *De quo, quod in maxima familiaritate apud Christum habitus sit, nulli dubium est, cui evangelium eius incognitum non est. Nonne ipse est, qui ad testimonium amoris praecipui, supra pectus eius in coena recumbere meruit, qui etiam prae ceteris cunctis, ut evidenter suum ei exprimeret traditorem, Dominum rogare ausus fuit. Domine inquit, quis est? (Joan. XXI, 20), sed nec illud tacendum, quod, cum omnes discipulos suos amaverit Dominus, non est praesumptionem arbritatus dicere de se ipso: Discipulus ille quem diligebat Jesus (ibid. 7)* (PL 198, 266 B). Vgl. unten.

ein Geheimnis einem anderen Jünger mitgeteilt und vor Johannes geheimgehalten wäre. Im Gegenteil, zu manchen wurde er hinzugezogen, und zwar in tiefem Vertrauen, um so mehr in tiefem Vertrauen, als es ganz einzigartig dasteht. Die Tatsache an sich spricht laut dafür und bezeugt es ausdrücklich, daß keiner ihm gleich war, geschweige denn ihn übertraf in der Zuneigung der Liebe, wo doch keiner es verdiente, mit ihm an dem vertraulichen Verkehr teilzuhaben. Hierzu müssen wir einige Belege anführen. An seiner Brust ruhte er beim Abendmahl, machte sich zum Kopfkissen die hochheilige Brust Gottes selbst. Wie lieb mußte doch Christus das Haupt haben, das er an seiner Brust ruhen ließ? Das war sicher eine große Vertraulichkeit, aber es war doch etwas Äußerliches. Noch weit größer war eine andere, innerliche Vertraulichkeit, nicht deshalb nur größer, weil innerlich, sondern weil diese Vertraulichkeit die Wahrheit, jene das Vorbild darstellte. Äußerlich ruhte Johannes' Haupt an Jesu Brust. Innerlich aber barg sich sein Haupt — ich meine seinen Geist — und ruhte in den Schätzen der Weisheit und Wissenschaft Gottes, die alle in Jesu Brust niedergelegt sind. Jenes gereichte zur Ehre, dieses aber diente zur Belehrung. Zu einer solchen Vertraulichkeit wurde er damals zugelassen, und zwar nicht auf eine Weise nur, sondern in doppelter Art. Was hätte er noch suchen können, ohne es zu finden, um was hätte er bitten können, ohne es zu empfangen?"[49])

Adam umschreibt dieses einzigartige Vertrauensverhältnis, indem er weitere Züge ausbreitet, die das Neue Testament mitzuteilen weiß: Die Frage nach dem Verräter stellte jener Apostel, der an seiner Brust ruhte, den er in die Geheimnisse seiner Weisheit und Wissenschaft einführte. Ihm empfahl er auch Maria. Sie wurde nicht zu einer Herrin für Johannes, sondern wurde zu seiner Mutter. Und er wuchs in die Hingabe und in die Sorge des Sohnes. Dabei wird mehrfach betont, Johannes war nicht nur Jünger, sondern auch der Freund des Herrn. Diese Freundschaft war aufrichtig und ewig, während die *familiaritas* der irdischen Könige unstet und wandelbar ist. Wer gestern zu den Hausgenossen und Freunden des irdischen Herrschers zählte, kann morgen unter seine Gegner und Feinde gerechnet werden[50]). Adam mochte — unterstützt von der bekannten biblischen Wendung *inimici hominis domestici eius* — den Kommentar an der stark bewegten schottischen Königsgeschichte (Duncan, Macbeth) ablesen.

Der dreifachen Bevorzugung im Leben entsprach auch eine dreifache Ehrung im Tode. Als es zu Ende ging, kam der Herr zu ihm. Zum zweiten darf man annehmen, daß er seine Seele in den Himmel leitete. Zum dritten, daß in seinem Grabe nur das Manna gefunden wurde. Derart wurde das leere Grab mit dem Himmelsbrot erfüllt[51]). Durch die letzten Ausführungen zieht sich bereits die Legende, die der Prämonstratenser als zuverlässige und unentbehrliche Stoffquelle *(„sicut fas est credere")* einführte. Sie stützte sich auf die Liturgie. Man weiß, die griechischen Menologien gedenken zum 8. Mai der Öffnung seines Grabes in Ephesus. Ihren Berichten zufolge fand man das sogenannte Manna, den mehligen wohlriechenden Staub, im Grabe des Heiligen. Man hat dieses Manna nach Gregor von Tours weithin als Heilmittel versandt. Derart bildete sich bei den Griechen die Vor-

[49]) PL 198, 303. [50]) Ebd. 305.

[51]) *Tertius (honor) vero, quod post eius discessum in sepulcro eius nihil nisi manna inventum sit.* Dem Manna wird in dieser Predigt in allegorischer Deutung ein eigener Abschnitt gewidmet, der mit der Feststellung schließt: *Sepulcrum quoque tuum omni prorsus putredine non tam vacuatum, quam vacuum, cibo angelico vacuum esse non sinit* (PL 198, 306. 307).

stellung, Johannes sei wie Maria leiblich in den Himmel aufgenommen[43]). So wird Johannes für Adam zum mächtigen Fürsprecher: „Begegne und hilf mir, o heiligster und glückseligster Bruder Christi und Sohn Mariens!“[44]) Diese und andere zuversichtliche Wendungen rückt der Homilet an den Schluß des Johanneslobes, das sicherlich bei seinen Ordensgenossen besondere Aufmerksamkeit fand. Auch darüber hinaus. Es war ja jene Zeit, da sich im Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau, der Meisterin des nassauischen Benediktinerinnenklosters († 1164), jenes wundervolle Johannesgebet einfand, mit dem sich die visionäre Frau, die Freundin Hildegards von Bingen, an den heiligen Seher wandte: *Salve, eximie contemplator eterni verbi Dei.* Es ist erfüllt mit litaneienhaften Akklamationen, die einen leise an den Typ der älteren Laudes Hincmari gemahnen. Es ist von hohem poetischem Schwung getragen, was sich auch äußerlich in dem graziösen Binnenreim kennzeichnet[45]). Als Verfasser dürfte wohl Elisabeths Bruder, der Abt Eckebert

[43]) H. Kellner, Heortologie[2] 223, bemerkt: Der Ausdruck Manna deutet darauthin, daß es ein weißes Pulver war. Gregor von Tours und Willibald von Eichstätt, der ja als Rekluse an der Apostelkirche zu Konstantinopel lebte (727—729), hätten Kunde davon gehabt. Siehe ferner U. Holzmeister: LThK V, 466; eingehender H. Preuß, Johannes 15 f.

[44]) PL 198, 308.

[45]) Das Gebet ist aus einer handschriftlichen Aufzeichnung des 12. Jahrhunderts von F. W. E. Roth (Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau nach der Original-Handschrift des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgie, Musik und Malerei, Augsburg 1886, 11 ff.) veröffentlicht worden. Roth hat aber nicht gemerkt, daß sich der zweite und handschriftlich später aufgezeichnete Teil des Gebetes nicht an den Evangelisten, sondern an Johannes den Täufer wendet. Dieser zweite Teil ermangelt auch des poetischen Schwunges, er ist mehr dem üblichen Gebetstyp angeglichen und mehr lehrhaft zugeschnitten. Wir teilen den ersten Teil des Gebetes, also das Grußlied an den Apostel, mit:

Salve o amantissime domine beate Johannes. Salve puer domini electe, gratia plene. Salve virgo castissime, angelice puritatis imitator conformissime. Salve, qui secutus es deum hominis filium. Salve simmista dei intime, qui conspexisti filium dei in gloria sua, priusquam mortem gustares. Salve inebriate sapientia cum fecundo pectori Jhesum beatum caput applicuisti. Salve discipule Christi inclite, compasse pacienti in cruce magistro. Salve fili amabilis beate theodochos. Salve uter nove, qui repletus es ferventi musto spiritus sancti. Salve apostole regis summi, qui discurristi alacriter in mundo, predicans et annuntians errantibus verum deum. Salve lucerna fulgida, lampas luculenta fugans tenebras ignorantie et ostendens omnibus viam vite. Salve sol magne, sol splendide, illuminate a vero sole, illuminans universam terram doctrinis veritatis. Salve doctor preclare, qui toto ore hausisti et eruitasti in ecclesia dei verbum suave, verbum instructionis salutifere, verbum vite eterne. Salve urna aurea, habens manna verum, panem qui de celo descendit et ex ipso reficiens nos. Salve eximie contemplator eterni verbi dei. Salve admirande evangelista, abissi eternitatis advolator sublimissime, alveus fluminis impetuosi, quod egreditur ex corde patris, torrentis voluptuosi, qui letificat universam civitatem dei. Salve benigne Johannes, sepulchrum ingrediens, carnis vincula evadens, vocante domino Jhesu dilectore tuo ad delicias indefesse visionis eius cum exultatione delatus a beatis angelis dei congratulantibus tibi. Exulta beate Johannes in iocundissima repatriatione tua. Exulta accipiens immarcescibile premium pro labore et fatigatione peregrinationis tue. Exulta requiescens in pacatissima tranquillitate protectionis altissimi. Exulta vultui dei assistens in gloria singulari luminosi agminis coapostolorum tuorum. Exulta iocundans in presentia dulci in allocutione suavi, divinissime matris tue regine universorum, matris regis omnium. Exulta dominum Jhesum fontem totius suavitatis incessabiliter intuens. Exulta exci-

von Schönau, in Frage kommen[46]). Eckebert aber stand in näheren Beziehungen zu dem Steinfelder prämonstratensischen Kreis, in dem die Johannes-Devotion (Weihe einer Kapelle an Maria und Johannes Evangelist in Mariengaarden, der Tochter von Steinfeld, und ebenfalls die Herz-Jesu-Mystik (Hermann Joseph in Steinfeld, Schwester Elisabeth im Prämonstratenserinnenkloster Füssenich bei Zülpich[47]) eine freundliche Aufnahme gefunden hatte[47]).

Die Johannespredigt Adams des Schotten stand in allem in einer Umwelt, die exegetisch und kultisch einem gesteigerten Interesse für den Evangelisten das Wort redete. Dabei bleibt die Frage offen, inwieweit Adam auf bestimmte literarische Vorbilder zurückgriff. Wissen wir doch um eine Johannespredigt bei Beda[48]), der die oft berührte Parallele zwischen Petrus und Johannes weiterführt. An Bedas Seite erscheint nach einiger Zeit Petrus Damiani. Letzterer bemerkte, in Weiterführung der Äußerungen von Origenes und Augustin, daß in der Brust des Herrn alle Schätze der Weisheit

---

piens in ebrietate mirifica divine majestatis abscondita misteria. Exulta immergens te inscrutabili abisso gloria unigeniti dei. Exulta pace imperturbabili, dulcedine inestimabili, amore infatigabili, suavitate sancti spiritus plenissime infusus. Exulta decantans virenti deo benedictionem et gratiarum actionem ex habundantia dulcorati spiritus tui, eructuans iubilum suarem deo benefactori tuo, qui est delectatio perfecta, exultatio infinita, lux vera vita eterna omnium beatorum. O beate Johannes attende imbecilles seruulos tuos, suffragia tua apud dominum queritantes. O magne Johannes, o gloriose Johannes, impetra nobis misericordiam domini, ut laxet vincula multiplicis miserie, quibus innexi sumus. Deprecamur te, o inclite inter filios dei, qui solempnizant in abscondito voluptatis parate a deo, ut nostrorum peccaminum pondera alleviet tua benigna intercessio, que accepta est coram deo, qui te coronavit corona leticie. O benedicte Johannes, o gratie gratiosa sedes, vite nostre cursum guberna, finem nostrum placato iudice serena et ad celi gaudia nos subleva. Amen. — Eingehender mitgeteilt, da Untersuchungen über die Komposition mittelalterlicher Gebetbücher (LThK IV, 316 ff.) dringlich sind.

[46]) Roth, IV.

[47]) Siehe oben.

[47]) So wandte sich Ulrich, der zweite Propst von Steinfeld, an den Mönch Eckebert, „er möge seine Schwester veranlassen, durch eine besondere Offenbarung von Gott zu erfahren, wer und was der hl. Potentinus und seine Begleiter, die in Steinfeld ihre Ruhestätte gefunden hätten, eigentlich gewesen und zu welchem Grade der Heiligkeit sie emporgestiegen seien, da er über sie nichts Sicheres habe erfahren können". Theodor Paas, Ein Steinfelder Altarbild als Zeuge der Potentinus-Legende: Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein, H. 102 (1918) 132. Hiermit sei K. Richstaetter 44 f. ergänzt. — Das mitgeteilte Gebet verzeichnet manche Anklänge an die Prämonstratensertheologie des 12. Jahrhunderts. An den Hymnus *Summi regis cor aveto* erinnern die Wendungen *„summus rex", „fecundo pectori Jhesum beatum caput applicuisti", „fontem totius suavitatis"*. An Philipp von Harvengt gemahnt die Wendung *„ferventi musto"*, an Anselm von Havelberg das *„praedicans et annuntians"*, an die Johannespredigt Adams des Schotten das *„habens manna verum"*, sowie ein weiterer Hinweis auf das Johannesgrab in Ephesus *(„sepulcrum ingrediens")*. Aber es ist nicht unbedingt nötig, anzunehmen, daß diese Äußerungen dem norbertinischen Schrifttum entnommen sind. Sie können auch auf sonstige Auslassungen des Zeitalters bezogen werden. Immerhin will die Berührung mit den Prämonstratensern erwähnt sein, um die Umwelt des Hymnus *Summi regis cor aveto* zu ergründen.

[48]) PL 94, 45. Merkwürdigerweise ist bei Migne diese Homilia VIII betitelt: *In die natali sancti Joannis Baptistae*, während es heißen muß: *S. Joannis Evangelistae*. Siehe noch H. Preuß 35.

und Wissenschaft verborgen sind[59]). U. Berlière machte darauf aufmerksam, bei dem Kardinalbischof von Ostia werde der Ausdruck *cor* noch nicht verwendet[60]). Aber Berlière übersah, daß das *pectus* damals dem *cor* gleichgesetzt wurde[61]). Zum anderen schenkte der bedeutende Benediktinerabt Gottfried von Admont, indem er näher an das Zeitalter Adams des Schotten heranrückte († 1165), der anhebenden Mystik eine Johannespredigt. In dieser bemerkte er mit einer ähnlichen Wendung: „Johannes ruhte an der Brust Jesu. In der Brust ist das Herz des Menschen, im Herzen die Weisheit." Zugleich wird das Herz des Herrn als Sitz der Weisheit, der Süßigkeit oder der göttlichen Liebe angesprochen[62]). Man mag diese und andere Johannespredigten der Folgezeit einer besonderen Untersuchung würdigen, um einer aufschlußreichen Quelle der Johannesdevotion nachzugehen. Die Johannespredigt Adams läßt sich um so bemerkenswerter an, da es dem Regularkleriker an einem Vorbild bei Augustin gebrach. Jedenfalls ist, soviel Aufmerksamkeit auch der Bischof von Hippo dem Johannesmotiv zollte, eine eigene Predigt unter den augustinischen Sermones *de sanctis* nicht geboten.

Aber so viele Anregungen und Äußerungen Adam auch aufnehmen mochte, er fand eigene und selbständige Klänge. Wenn er den Liebesjünger als *cubiculum*, als das mystische Gemach des Sohnes ansprach[63]), ging seine Sehnsucht mit, die die Klause des in Gott Einsamen als den Raum des bräutlichen Zueinander ansprach. In der Johannesfigur spiegelt sich für ihn und für andere die Versunkenheit des eigenen Ich, das Gott beharrlich sucht. Monastische Ideale und die Geheimnisse des göttlichen Lebens trafen sich. Der Evangelist wurde zum Schutzherrn der beschaulichen Seele, zum Symbol des mystischen Erlebnisses, zum Geleiter zur Weisheit und zum Licht, gleichzeitig zum Zeugen der Wahrheit. Aber der Liebesjünger führte die kontemplative Seele, indem sich ihre Affekte steigerten, auch zum Herzen des Erlösers.

Adam war in seinen homiletischen Ausführungen von formalen Vorzügen begleitet. Wie der Exeget Philipp von Harvengt gab er sich als ein Meister der Sprache. Mit dem Abt von Bonne-Espérance begegnete er sich auch in der Vorliebe für augustinische Stilmittel (z. B. *interfuit-defuit; emitti-admitti; familiariter-singulariter*). Wie ein Hymnus liest sich in seiner Johannespredigt die bewegte Bitte: *Occurre, inquam, ad solatium, succurre ad praesidium, flecte iudicem, procul pelle accusatorem, ut nec me iste convincat nec ille me condemnet*[64]).

---

[59]) Sermo 63, De sancto Joanne Apostolo et Evangelista (PL 144, 858 sq.).

[60]) Dévotion 7. — K. Richstaetter 29 macht darauf aufmerksam, daß das Herz des Herrn noch nicht als Sinnbild seiner Liebe, sondern als Sitz der Weisheit betrachtet wurde.

[61]) Vgl. oben 14. 16 f.

[62]) PL 174, 671; K. Richstaetter 36.

[63]) PL 198, 302.

[64]) In dieser Predigt auch der bemerkenswerte Hinweis auf Johannes: *O Patris tabernaculum! O Fili cubiculum! O Spiritus sancti umbraculum! o sanctae Trinitatis reclinatorium! et ut nihil videor praeterisse, o individuae unitatis oraculum, purissimum et mundissimum huius, de quo loquimur, Joannis* (PL 198, 302).

3. Ergebnisse

Soviel an Einzelbetrachtungen. Suchen wir die Ergebnisse kurz festzustellen. Der Anteil der prämonstratensischen Frühzeit an der mystischen Devotion des 12. Jahrhunderts war bedeutend. Es geht nicht an, dieses Säkulum so einseitig als Erzeugnis bernhardinischer Frömmigkeit hinzustellen, wie es vielfach geschieht. Die Norbertiner erwiesen sich als eine besondere Gruppe, wenn sie die wichtigen Überlieferungslinien zu Augustin, der ihnen als Regelvater näherstand, aufrecht erhielten. Wenn sie zum anderen den Regularklerikern der Vorzeit und ihrer Umwelt bereitwillig Zugänge gewährten, wenn sie Hugo und Richard von St. Viktor und andere Chorherren literarisch einließen, öffneten sie reichen Verwandten die Tore; denn die geistesgeschichtliche Bilanz mehrerer kanonikaler Blütezeitalter war sehr bedeutend. Aber auch Eigenes und Ursprüngliches fand sich bei den Weißen Brüdern ein. Das strömte aus dem Enthusiasmus der Reform. Das bejaht sich in der Gestaltungskraft starker Führerpersönlichkeiten, vor allem Norberts, Philipps von Harvengt und Adams des Schotten. Dabei machte sich die Selbständigkeit des kanonikalen Elementes bemerkenswert geltend. Vor den allgemeinen Linien des Monastizismus ist die Eigenart der Kanonie oft übersehen. Dabei hat schon Adam der Schotte mit dem Hochgefühl des Regularklerikers und des Prämonstratensers festzustellen geglaubt, daß die Würde der Regularkleriker in einiger Hinsicht höher stehe als die der Mönche[1]). Er begegnet sich hier mit den Ordenskonventualen Anselm von Havelberg und Philipp von Harvengt[2]).

Diese Prämonstratenser unterhielten bedeutende kolonisatorische Beziehungen zum Heiligen Lande. Sie erwiesen sich mit diesem Exodus beweglicher und unternehmungslustiger als die Zisterzienser. Die mystische Vorstellungswelt der Norbertiner, die um eine palästinensische Sendung (Emelrich, Gilbert) wußte, die dort das Martyrium erlebten, hat an Kraft und Tiefe sicherlich gewonnen. Zur Erklärung des Hohenliedes, das für die Kreuzfahrer eine spezifisch morgenländische Sphäre ausbreitete, haben sie Wesentliches beigetragen.

In der Geschichte ihrer Frömmigkeit war es nicht minder bedeutsam, daß sie den Kult Johannes des Evangelisten nachdrücklich pflegten. Ihre Kloster- und Kirchenpatrone kennen eine ausgebreitete Johannesdevotion der norbertinischen Frühzeit.

---

[1]) An seine Konventualen richtet Adam die Mahnung: *Ad Ordinem Canonicum vocati estis ipsumque coram multis testibus professi. Ordo certe sublimis valde et inter universos, quibus sancta exaltatur et decoratur, sanctificatur et regitur Ecclesia, ordines magna quadam dignitate praefulgens. Hunc sua Apostoli conversatione consecrarunt et ad sublime singularis cuiusdam auctoritatis fastigium evexerunt. Clerici sunt, qui ad hunc in Ecclesia ordinem promoti sunt. Qui ipsis quoque in nonnullis sublimiores sunt Monachis, quantum ad auctoritatem, qua praeeminent, potestatis.* G. Ghiselbert, Adami opera, De ordine, habitu et professione Canonicorum Praemonstratensium, serm. 1 n. 4, 225. Es handelt sich hier um eine recht bemerkenswerte Auslassung über das Verhältnis der Regularkleriker zu den Mönchen. Die Prämonstratenser treten für *canonici ordinis praeeminentia* ein, letztlich mit Rücksicht auf die sacerdotale Würde.

[2]) Siehe oben 12.

Johannes war gewiß im späteren Mittelalter sehr volkstümlich. Er war Träger von Legenden. Er war Inhaber von Segnungen und Gebeten. Er war Schirmherr vieler Gotteshäuser und Altäre, die sich an der Wende vom Hochmittelalter zum späteren Mittelalter zusehends mehrten. Er war Gegenstand des Volksglaubens. Mit ihm ging der Johanneswein, das Minnetrinken, der Versöhnungs- und Hochzeitstrunk. Überdies trat der volksmächtige Anfang des Johannesevangeliums mit apotropäischer Kraft in Zauber, Amulett, zum Wetterkreuz und zur Glockeninschrift. Noch an vielen anderen Stellen eröffnete sich der Zugang zum Volksbrauch, zumal da er Anwalt vieler Berufe war, die zum Licht und zur Malerei, die zum Buchgewerbe und zum Weingarten drängten[3]). Bei der hervorragenden Stellung, die ihm in der Passion, beim Abendmahlsbericht wie am Fuße des Kreuzes zukam, wurde er zu allem als Begründer von Volksandachten angesprochen. So schrieb man ihm die Andacht zu den Schmerzen Mariä zu[4]). Man meinte ferner, daß die Messe *De quinque vulneribus Christi* von Johannes abgefaßt sei. Sie war seit dem 14. Jahrhundert in Übung[5]). Die Verehrung der fünf Wunden aber hat die Frömmigkeit des späteren Mittelalters, der anhebenden Neuzeit und des Barock tief bewegt. Sein Name erschien zudem im Kranze der 10 oder 12 Meßfrüchte *(virtutes missae)* mit der dritten und neunten Meßfrucht[6]).

So verzweigt und reich sich seine Verehrung im späten Mittelalter und in der Folge anließ, es waren doch für die Durchsetzung des Kultes gewisse Anstrengungen notwendig, um den fehlenden Märtyrertod auszugleichen. Gewiß erfolgte der Durchbruch des Kultes, wie angedeutet, von mehreren Ausgangspunkten her. Für die Aufbereitung dieser Devotion waren jedoch die Chorherren, im besonderen die Prämonstratenser, von ganz wesentlicher Bedeutung. Diese norbertinische Einwirkung — sie ist von H. Preuß noch nicht herausgestellt — verdient in der Darstellung der Johannesfigur und in der Geschichte der Frömmigkeit festgehalten zu werden. Auch mit einem Blick auf das kommende künstlerische Erlebnis bei Deerick Baegert und Hans Burgkmaier, bei Tilman Riemenschneider und Veit Stoß, bei Matthias Grünewald und Albrecht Dürer.

So bauten die Prämonstratenser betont eine geistige Johannesüberlieferung auf, die sich als zukunftweisend erwies. Sie unterhielten damit lebendige Beziehungen zur mystisch suchenden Zeitseele. Sie traten dabei zu Homileten, Exegeten und anderen Schriftstellern, die mit glanzvollem Namen oder doch mit starker, zum Teil mit glutender Ausdruckskraft das Johannesloh kündeten. Aber zur Persönlichkeit, die zu Ehren des Liebesjüngers schrieb,

---

[3]) Grundlegend die Forschungen von A. Franz, Benediktionen I, 286 ff.; II, 729 im Register; siehe ferner D. A. Kerler, Patronate 448 im Register; H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch IV, 745 ff; H. Preuß 40 ff.; M. Buchberger, LThK V, 466. — Aber die bei den vorstehenden Autoren erwähnte Literatur läßt sich, auch mit Rücksicht auf das ikonographische Element, ganz bedeutend anreichern. So bietet H. Preuß mit den Darlegungen über Johannes im Zeitalter des Barock und Rokoko nur erste Hinweise. Man nehme nur das Interesse der Klauberstiche, die u. a. auch die Kommunion Mariens mit sich führen. Eine große, umfassende Johannes-Monographie bleibt noch zu schaffen.

[4]) A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 163.

[5]) Ebd. 157. [6]) Ebd. 43. 51.

gesellte sich immer wieder die Genossenschaft, die kultdynamisch wirksam wurde. In jenem Zueinander des Ich und der Gemeinschaft, das sich gerade in der Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit ungemein charakteristisch herausstellte. So wirkten *in laudem S. Johannis Evangelistae* neben den Prämonstratensern besonders die Augustiner-Chorherren, ebenso Robert von Arbrissel und die Genossenschaft von Fontevrault. Aber auch die Templer hatten ihn zu ihrem Patron erwählt[7]), jener Ritterorden, über den der Prämonstratenser Anselm von Havelberg in seiner Ordensschau begeistert berichtet hatte[8]). Die Anerkennung dieses Unionstheologen lag im Zuge des starken Interesses, das die Prämonstratenser dem Sepulcrum Domini widmeten. Auch die Legende weiß von den Beziehungen, die Johannes zum Rittertum fand[9]).

Die besonders lebendige Anlehnung, die die Norbertiner dem heiligen Seher entgegentrugen, spricht für die starken kontemplativen Grundzüge des Ordens. Sie haben sich bei allem Wirklichkeitssinn (Seelsorge, Volkspredigt, kolonisatorische, episkopale und domstiftische Sonderstellung der Elbegruppe) kraftvoll geltend gemacht. Man nehme nur zu den erwähnten homiletischen und exegetischen Ausführungen die visionären Elemente in der Vita S. Norberti. Im besonderen wurde vom Hohenlied *(Vulnerasti cor meum)* und zugleich vom Johannesmotiv *(sub pectore Jesu)* die Mystik des Seelenbräutigams auch von den Prämonstratensern wesentlich gefördert. Dabei wurden namhafte Zugänge zur Herz-Jesu-Idee gewonnen.

In starker Originalität, in franziskanischer Schlichtheit und Größe, in inniger Liebeseinigung norbertinischer Prägung und im trauten Zwiegespräch legte Hermann Joseph den Herz-Jesu-Hymnus *Summi regis cor aveto* vor, falls man ihn mit Cl. Blume als Verfasser ansprechen darf. Aber der Steinfelder Mönch stand nicht nur für seine Person. In ihm äußerten sich gleichzeitig die prämonstratensischen Frühgenerationen des 12. Jahrhunderts. Sein Jubellied war die reife Frucht eines vorausgegangenen kontemplativen Frühlings. Der von ihm verfaßte Kommentar zum Hohenlied, sein Hauptwerk, ging leider verloren. Vielleicht hat er Berührungspunkte mit Philipp von Harvengt besessen.

---

[7]) D. H. Kerler, Patronate 356. — Es wäre sicherlich erwünscht, über den Kreis dieser ritterlichen S. hicht hinaus weitere monastische Gruppen festzustellen, bei denen der Apostel als Schutzherr geführt wurde. Solche Untersuchungen sind nicht gerade bequem zu bewerkstelligen. In mehr als einem Nachschlagewerk versagt die Auskunft, ob Johannes der Täufer oder Johannes Evangelist als Kloster- oder Kirchenpatron anzusprechen ist. Wir beschränkten uns darauf, für den deutschen Raum einige Hinweise zu bieten, die die Regularkanoniker und Prämonstratenser betreffen. Es ist ein sehr empfindlicher Nachteil im Lexikon von Buchberger, daß bei den Klöstern im allgemeinen die Klosterpatrone nicht angegeben wurden.

[8]) PL 183, 1156 B; G. Schreiber, Prämonstratenserkultur des 12. Jahrhunderts: Analecta Praemonstratensia 16 (1940) 96.

[9]) Man nehme die Legende: Der Jüngling im Paradiese: „Einst lebte ein vornehmer Adliger, der überaus fromm war. Er hatte vor seiner Burg zu Ehren des heiligen Evangelisten Johannes eine Kirche bauen lassen. Sein Sohn, der gleich ihm fromm war, ging täglich am frühen Morgen und am Abend hinüber in jene Kirche und betete andächtig zum heiligen Johannes etc." Die schlesische Fassung dieser Legende bei Joseph Klapper, Die Heiligenlegende im deutschen Osten: Volk und Volkstum II, 203 f.

Von Steinfeld aus zogen sich, wie angedeutet, manche Verbindungslinien zu dem friesischen Prämonstratenserstift Mariengaarde. Es war um 1163 von Steinfeld aus besiedelt. Dort verlebte Hermann Joseph Jahre seines Noviziats. Dort weilte aber auch der selige Dodo von Hascha († 1234). Letzterer war Schüler des Mariengaarder Abtes, des hl. Siardus († 1230, Fest am 17. November)[10]. In Dodo regten sich wie bei Adam dem Schotten die Sehnsüchte nach einer gottzugewandten Einsamkeit. Mit Genehmigung von Siard führte er in der Zelle Bakkeveen, die 1196 von diesem Abte gegründet war, dann in Hascha, ein strenges Bußleben. Dabei wurde ihm die Auszeichnung mit den Leidensmerkmalen Christi zuteil. Mit Franz von Assisi ist er einer der ersten bekannten Stigmatisierten[11]. Ein uns vorliegendes farbiges Pergament, Andachtsbild des Spätbarock, zeigt den Prämonstratenser kniend vor dem Gekreuzigten. Aus den fünf Wunden des Herrn ziehen sich verbindende Linien zu den Wundmalen des begnadeten Chorherrn[12].

Derart strömten aus dem hochmittelalterlichen Prämonstratenserorden starke Elemente der Passionsfrömmigkeit. Die Vision bei der Ordensgründung von Prémontré, die den Gekreuzigten mit einer Schar anbetender Pilger zeigte, war in der Tat zum Symbol einer kraftvoll aufbrechenden Christusmystik geworden.

Norbertinisches, Bernhardinisches und Franziskanisches begegneten sich an der Schwelle des 13. Jahrhunderts.

Der Ordenshistoriker, besonders der Verfassungshistoriker, beobachtet die Scheidewände und Unterschiede, die sich zwischen den monastischen Gruppen auftun. Wer jedoch von der Geschichte der Frömmigkeit kommt, sieht stärker die horizontalen, die verbindenden Linien.

---

[10]) A. Žák: LThK III, 358.
[11]) M. Buchberger, LThK IX, 830.
[12]) Stück der Sammlung des Prälaten M. Hartig in München.

DIE ZEIT DER ABFASSUNG DER SCHRIFT AD VIDUAM IUNIOREM DES HL. JOHANNES CHRYSOSTOMUS

VON DR. GOTTFRIED BRUNNER — BERLIN

Tillemont[1]) hatte die Jahre 379 und 380 für die Zeit der Abfassung des Trostschreibens des hl. Johannes Chrysostomus an die früh verwitwete Gattin eines Therasios festgelegt. Hierin sind ihm die Patrologen gefolgt. Die Begründung hat Rauschen[2]) folgendermaßen kurz zusammengefaßt:

„... das ergiebt sich aus dem, was 344 a — 345 c gesagt wird über die regierenden Kaiser und deren Gemahlinnen, über den Tod des Valens, der noch frisch im Andenken gewesen zu sein scheint, und über die Gotengefahr, die als noch akut dargestellt wird. Besonders ist 344 bc zu beachten, wonach zur Zeit der Abfassung Theodosius noch auf dem Kriegsschauplatz verweilte; er kam aber Ende 380 nach Konstantinopel, um hier zu bleiben. Dennoch glaube ich, daß Chrysostomus diese Schrift nicht in den letzten Jahren seines Verweilens in der Wüste, sondern in Antiochien verfaßte, also Ende des Jahres 380 oder erst zu Anfang des Jahres 381".

Ich glaube aber, daß wir noch viel weiter heraufgehen müssen mit der Datierung dieser Schrift. Die von Rauschen angeführten Momente zwingen durchaus nicht, nur an die Zeit 379—81 zu denken. Der verheerende Goteneinfall und die unglückliche Schlacht bei Adrianopel — Ammianus Marcellinus erinnert an Cannae — mit dem Tod des Kaisers Valens (378) waren Ereignisse, die noch lange „frisch im Andenken" blieben, wie etwa in unserer Zeit das Jahr 1918. Daß die Gotengefahr noch akut war, wird von Chrysostomus nicht ausdrücklich gesagt. Aber für einen jeden, dem am Ruhme des römischen Namens etwas gelegen war, mußte der Gedanke, daß die Goten zwar besiegt oder wenigstens beruhigt, dennoch in weiten Gebieten des Reiches sich ansiedelten, auf lange Zeit ein bitteres Gefühl auslösen. Das war etwas so Neues, daß man auch nach fünfzehn Jahren noch mit Erschütterung davon reden konnte, auch wenn man nicht an die Gefahren dachte, die ein solcher Zustand mit sich bringen konnte, wie sich später zeigte. Auch sagt Chrysostomus keineswegs, daß Theodosius, der übrigens nicht genannt wird, „noch auf dem Kriegsschauplatz" verweilte. Er sagt nur, daß er, „seit er die Krone trägt, ständig in Kriegen und Schlachten beschäftigt ist, (διατρίβειν)" [196 Z. 48–50], und das trifft fast für die ganze Regierungszeit des Theodosius zu. Die kurzen Atempausen kommen für eine rückschauende Betrachtung nicht in Frage. Zudem scheint aber Rauschen und sein Gewährsmann Tillemont eine andere Stelle des Schreibens nicht beachtet zu haben, die genauere Angaben zur Bestimmung der Abfassungszeit enthält. Wir müssen die ganze Stelle hersetzen[3]).

---

[1]) L. S. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles XI, 562 f. Note 14.

[2]) G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, S. 571 f.

[3]) Ich zitiere hier nach S. Joannis Chrysostomi opera selecta von Fred. Dübner, I, Paris 1861. — Bei Migne, PG 48, 599—610.

Chrysostomus will der Adressatin begreiflich machen, daß sie nichts verloren hat, wenn ihr Gatte nicht mehr die hohe, ihm in Aussicht stehende staatliche Stellung erhalten hat, denn solche Ämter bringen immer große Gefahren mit sich. „Um die Vergangenheit zu übergehen, (verweise ich auf) die zu unserer Zeit (ἐπὶ τῆς γενεᾶς τῆς ἡμετέρας) mit Tod abgegangenen Herrscher (βασιλευσαντων). Es waren ihrer im ganzen neun: von ihnen sind nur zwei eines natürlichen Todes gestorben; von den andern (endete) der eine durch einen Usurpator, der andere im Kriege, ein anderer infolge der Nachstellungen seiner Hausgenossen, die ihn bewachten, einer sogar durch jenen, der ihn zum Kaiser ernannt (χειροτονήσαντος) und mit dem Purpur bekleidet hatte . . . (Schicksal der Gattinnen derselben). Von den Gattinnen der jetzigen Herrscher hat die eine, kaum daß sie sich von den früheren Schicksalsschlägen erholt hat, ein mit viel Leid gemischtes Glück, weil ihr Gatte noch sehr jung und unerfahren ist und ihn von vielen Seiten mannigfaltiger Verrat umlauert. Die andere steht Todesnöte aus und ist noch schlimmer daran als die zum Tod Verurteilten, weil ihr Gatte, seit er die Krone trägt, bis zum heutigen Tage mit Kriegen und Schlachten beschäftigt ist" (S. 116 Z. 29–50).

Also: zur Zeit, da Chrysostomus das Trostschreiben verfaßte, gab es zwei regierende Kaiser, von denen der eine noch sehr jung, aber bereits verheiratet war. Der andere, ständig mit Kriegen beschäftigte Kaiser kann nur Theodosius d. Gr. sein, denn Gotteneinfall und Schlacht bei Adrianopel (378) liegen bereits zurück (S. 197), Arkadius und Honorius kommen aber noch nicht in Frage. Der ältere von ihnen, Arkadius, hielt ja erst nach des Vaters Tode am 27. April 395[4]) Hochzeit.

Wenn Theodosius nur einen und zwar einen noch sehr jugendlichen und unerfahrenen Mitkaiser hat, kann dieser nur Valentinian II. sein. Gratian († 383) und Maximus († 388) sind also bereits tot. Außerdem war dieser junge Kaiser bereits verheiratet; seine Gattin ist in steter Angst um ihn. Nun wissen wir von Ambrosius, daß Valentinian noch kurz vor seinem Tode geheiratet hatte[5]), also im März oder April 392. Wer die Gattin war, ist nicht bekannt; so können wir auch nicht wissen, was Chrysostomus mit den Schicksalsschlägen meint, von denen sie sich erholt hatte. Ob sie eine nahe Verwandte des Maximus war? Jedenfalls war die Nachricht von der Hochzeit und von dem gespannten Verhältnis, das zwischen Valentinian und Arbogast, der des Kaisers Ratgeber und Schützer hätte sein sollen, herrschte, bereits in Antiochien bekannt, als Chrysostomus die Bemerkung über den jungen Kaiser schrieb, noch nicht aber die Tötung des Valentinian (15. Mai 392). Spätestens also Mitte oder Ende Mai 392 wurden jene Worte über den jugendlichen Kaiser geschrieben. Und damit könnten wir uns zufrieden geben.

Chrysostomus bietet aber noch andere Angaben, die scheinbar zwingen, die Abfassung in eine noch spätere Zeit zu verlegen. Er erwähnt neun in seiner Generation verstorbene Herrscher, von denen aber nur zwei eines natürlichen Todes gestorben sind. Diese ganz bestimmten Zahlen zusammen mit der Bemerkung über die beiden lebenden Kaiser geben jedenfalls eine bessere Grundlage für die Zeitbestimmung als der unbestimmte, bloß stimmungsmäßige Eindruck, als zittere in den Worten des Verfassers

[4]) Zosimus, Hist. 5, 3; Chronicon paschale ad a. 395.
[5]) Ambrosius, De obitu Valentiniani c. 38 u. 74.

noch die frische Erinnerung an das erst vor Kurzem geschehene Unglück von Adrianopel nach. Die Bemerkungen über die Witwen der Herrscher bieten kaum Anhaltspunkte, da wir über ihre Personen zu wenig wissen.

Wenn Chrysostomus, auf seine Generation zurückblickend, nur zwei Kaiser kennt, die eines natürlichen Todes gestorben sind, so sehen wir daraus, daß er Konstantius II. († 361) nicht mehr in seine Betrachtung einschließt. Denn vor 392 sind Jovian (365) und Valentinian I. (375) eines natürlichen Todes gestorben. Folglich dürfte auch keiner der vor 361 aufgetretenen Usurpatoren oder sonst gewaltsam beseitigten Herrscher mitgezählt werden.

Wenn aber Jovian berücksichtigt ist, dann dürfen wir auch seinen unmittelbaren Vorgänger Julian (363) zu den verstorbenen Kaisern rechnen, die Chrysostomus im Auge hat. Julian ist also der erste der sieben, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind: er, ebenso wie Valens (378), hat den Tod in der Schlacht gefunden. Den Tod des Valens erwähnt Chrysostomus in dem auf den zitierten Abschnitt folgenden Kapitel etwas ausführlich. Es bleiben aber noch fünf Kaiser, d. h. solche, die tatsächlich einige Zeit Herrscher gewesen sind, gleichviel ob rechtmäßig oder unrechtmäßig, anerkannt oder bloß geduldet.

Da begegnet uns zuerst Prokopius aus der Familie des Julian, der in Konstantinopel sich den Purpur umlegte, aber von Valens 366 besiegt und getötet wurde. Dann dauert es aber bis 383, bis wieder ein Herrscher gewaltsam beseitigt wird, nämlich Gratian, der vom Usurpator Maximus zur Flucht gezwungen, in Lyon meuchlings getötet wurde. Wenn er also nicht auf Befehl des Usurpators getötet war, so doch in seinem Interesse. Maximus selber, der von Valentinian II. anerkannt, von Theodosius geduldet wurde, mußte, als er wortbrüchig in Italien einbrach, sich mit Theodosius messen. Bei Aquileia wurde er am 28. Juli 388 hingerichtet. Victor, den Sohn des Maximus, der von seinem Vater zum Mitregenten ernannt worden war, wird man im Orient kaum als Kaiser anerkannt haben, wie denn Chrysostomus die beiden Söhne des Theodosius, obwohl Arkadius bereits seit 383 den Titel Augustus führte, nicht unter die regierenden Kaiser zählt. Victor, der bald nach seinem Vater getötet wurde, scheidet also aus.

Es fehlen uns also noch zwei auf gewaltsame Weise ums Leben gekommene Herrscher. Einen Fingerzeig geben uns zwei Bemerkungen des Chrysostomus. Von den vier Kennzeichnungen der Umstände, unter denen die Herrscher getötet wurden, haben wir erst diejenigen kennengelernt, die sich auf jene beziehen, die im Kriege und durch einen Usurpator gefallen sind (Julian, Valens, Gratian). Chrysostomus kennt aber noch einen, der „von seinen Hausgenossen, die ihn bewachten (ὑπὸ τῶν ἔνδον αὐτὸν φυλαττόντων) getötet wurde", und einen, der sogar von jenem ums Leben kam, „der ihn (zum Herrscher) ernannt und ihn mit dem Purpur bekleidet hatte" (S. 196, Z. 33–35). Auf die bisher genannten paßt keines von diesen beiden Kennzeichen.

Der einzige, der zu Lebzeiten des Chrysostomus von demjenigen, der ihn zum Caesar ernannt hatte, hingerichtet wurde, ist der Caesar Gallus (354). Der Fall liegt aber in einer Zeit, die Chrysostomus mit seiner Angabe über die zwei eines natürlichen Todes gestorbenen Kaiser aus seiner Betrachtung ausschließen mußte. Außerdem kann ein Cäsar schwerlich unter die regie-

renden Kaiser gezählt werden. Aber die Worte des Chrysostomus, auf die es hier ankommt, sind zu deutlich, und ihre Anwendung auf Gallus ist so ausschließlich zutreffend, daß ich mich gezwungen sehe, hier bei Chrysostomus eine doppelte Abweichung von Folgerichtigkeit anzunehmen. Da Gallus in Antiochia Hof gehalten hatte, und er gerade wegen seines tragischen Endes noch lebhaft in Erinnerung war, mochte Chrysostomus glauben, daß mit der Anspielung auf ihn eine Antiochenerin besonders tief beeindruckt werden müsse. Zudem hat Chrysostomus ausdrücklich seine zeitliche Beschränkung auf seine ganze Lebenszeit, ἐπὶ τῆς γενεᾶς τῆς ἡμετέρας (S. 196, Z. 30), ausgedehnt. Da er 354 oder kurz vorher geboren war, konnte er Gallus noch zu seinen Zeitgenossen zählen. Inkonsequent ist also nicht die Berücksichtigung des Gallus, sondern vielmehr die Ausschließung Konstantius' II. Mit Gallus haben wir also sechs ehemalige Herrscher, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind.

Wer ist der siebente? Wir haben noch keinen gefunden, der „von seinen Hausgenossen getötet wurde, die ihn bewachten". Die Worten passen sicher auf Valentinian II., den Chrysostomus allerdings als noch lebend, wenn auch von Verrat umlauert, erwähnt hat. Arbogast behandelte ihn sozusagen als Gefangenen und ließ ihn am 15. Mai 392 in seinem Garten in Vienne erdrosseln; wenigstens war das die allgemeine Überzeugung, die an den Selbstmord des Kaisers nicht glauben wollte. Es ist auch nicht anzunehmen, daß Chrysostomus mit den angeführten Worten den Gratian gemeint habe, den er ja schon vorher als von einem Usurpator getötet gekennzeichnet hat.

Es bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß tatsächlich an beiden Stellen, unter den lebenden und unter den toten Kaisern Valentinian II. gemeint ist. Die Erklärung für diese sonderbare Tatsache ist auch leicht zu finden. Wie gesagt, fällt der Tod des jungen Kaisers kurz nach seiner Hochzeit. Es ist also so, daß das Trostschreiben verfaßt wurde, als Valentinian eben geheiratet hatte. Chrysostomus hatte es aber nicht eilig mit der Absendung. Er sagt das ausdrücklich in der Einleitung. Er wollte der von Schmerz gebeugten Witwe Zeit lassen, sich auszuweinen, bis sie für Trostworte empfänglich würde. Zum Schreiben selbst, das heißt zur Absendung desselben, entschloß er sich erst, als er durch den Onkel der Adressatin erfuhr, daß sie wieder für einen Zuspruch zugänglich war (S. 191, Z. 17—20). Während nun das Schreiben in der Schublade auf die günstige Gelegenheit zur Absendung wartete, traf in Antiochia die Nachricht von der Tötung Valentinians ein. Der Eindruck der Nachricht war gewaltig, und Chrysostomus wollte auch diesen Fall in dem Abschnitt, der von den eines gewaltsamen Todes gestorbenen Kaisern handelte, noch verwerten. So änderte er die ursprüngliche Zahl acht in neun und fügte zu den drei Kennzeichnungen der Todesarten noch die auf Valentinian passende hinzu. Er hätte nun auch die Bemerkung über den jungen, unerfahrenen, allseits von Verrat umlauerten Kaiser streichen müssen. Das hat er aber vergessen. Und so figuriert Valentinian II. sowohl unter den lebenden Herrschern, als auch unter den verstorbenen.

Also: in der ursprünglichen Fassung ist das Trostschreiben *Ad viduam iuniorem* noch vor Ende Mai 392 geschrieben worden. Als dann in der ersten oder zweiten Juniwoche die Nachricht vom Tode Valentinians II. in Antiochia anlangte, wurden die darauf bezüglichen kleinen Zusätze angebracht.

NEUERSCHEINUNGEN

Hans Eduard Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung. gr. 8° (213 S.) Paderborn 1940, Bonifaciusdruckerei. Geb. RM. 6.—.

Dieses Thema könnte in den verschiedensten Variationen behandelt werden. In den heutigen Verhältnissen würde man zunächst an einen Beweis für die Realität dieses Bandes denken. Einen ganz anderen Weg wählt H. Statt den Weg des Aufstieges von der Welt zu Gott zu zeigen, wird dieser Aufstieg, ja auch der Glaube an die Offenbarungswahrheiten, insbesondere an die Trinität, gleich von Anfang an vorausgesetzt. In diesem erhabenen Lichte soll dann die Beziehung zwischen Gott und Schöpfung ganz anders erfüllt erscheinen, als es rein philosophisch möglich wäre.

Nach dieser Methode wird im ersten Teil, „Die Spuren der Dreifaltigkeit im Einzelding", zunächst der Gestaltcharakter der Trinität hervorgehoben und als geschöpfliches Gegenstück das Einzelding als Ganzheit, aus real verschiedenen Teilen bestehend, bezeichnet. Dabei erscheint die H. eigentümliche Terminologie der Existenzphilosophie, z. B.: Der Mensch besteht als ontologische Ganzheit aus Seele = Wesen, aus dem Leibe, der für die Seele da ist = Dasein, und der Verbindung beider = Existenz. Dem Vater entspricht in den Geschöpfen das Wesen, dem Sohn das Dasein, dem Hl. Geist die Existenz. Freilich fragt es sich hier schon, ob wirklich alle Geschöpfe eine derartige Struktur haben, z. B. die soseinseinfachen Engel, die unteilbaren letzten Materienelemente, die doch auch alle geschaffen sind. Von dieser hohen Warte aus soll nun Licht sich verbreiten auf die bisherigen Versuche, rein philosophisch das Band zwischen Gott und Schöpfung zu deuten. Ausführlich werden zwei Fragen behandelt, die Akt-Potenz-Lehre der Thomisten und die Seinsanalogie der Scholastik überhaupt.

Die Akt Potenz-Lehre stellt das Verhältnis Gottes zur Schöpfung kurz so dar: Gott ist reiner Akt *(actus purus)*, die Geschöpfe je eine Zusammensetzung von Akt und Potenz, wobei als Potenz die sogenannte aktuelle Wesenheit und als Akt die Existenz erscheint, aber Akt und Potenz als real verschieden genommen werden. H. lehnt diese Unterscheidung, gestützt auf das „grundlegende Werk" über Akt und Potenz von L. Fuetscher, mit Recht ab, wobei er freilich zuwenig beachtet, daß bei Fuetscher eine objektiv begründete metaphysische Unterscheidung zwischen dem Wesen und dem Dasein im Einzelding und damit auch eine genügende Grundlage für eine echte Analogie zwischen Gott und Schöpfung erhalten bleibt. H. geht dann auf die spezielle Anwendung der Akt-Potenz-Theorie der Thomisten auf das Werden und die Struktur alles Körperlichen ein und zeigt mit Recht (in weitgehender Übereinstimmung mit meinem Buche „Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin", Innsbruck 1939), daß die *materia-prima*-Lehre ein mit der wahren Schöpfungslehre kaum oder nicht zu vereinigendes Erbstück der spezifisch griechischen heidnischen Weltanschauung sei.

Die zweite Frage betrifft das Verhältnis der Seinsanalogie zur *analogia Trinitatis*. Es steht zu erwarten bzw. zu befürchten, daß im Lichtscheine der Fülle der Trinitätsanalogie die Seinsanalogie in ihrer Bedeutung herabgesetzt wird. Dem ist trotz gelegentlicher gegenteiliger Behauptungen und trotz mancher treffenden Bemerkungen, wie uns scheint, in der Tat so. Zunächst scheint es dem Verf. K. Barth mit seiner Leugnung der Seinsanalogie angetan zu haben: „Sollte nicht die ergebnislose Kontroverse mit Barth offenkundig machen, daß die Analogie zwischen Gott und Schöpfung nicht rein vom Sein her zu beweisen

ist?" (24). Als ob die Nichtbekehrung des Partners immer schon ein Zeichen der eigenen Schwäche wäre! Die Hauptschwierigkeit liegt für H. darin, daß man vom Sein her allein nicht angeben könnte, worin Gott und Schöpfung ähnlich und worin sie unähnlich sind (24). Allein liegt nicht schon darin Ähnlichkeit, daß beide, Gott und Schöpfung, nicht nichts sind? Und die Unähnlichkeit darin, daß Gott wesenhaft und aus sich selbst seiend ist, die Geschöpfe aber nur durch Gott am Sein teilhaben? H. hat weiter die Schwierigkeit, daß man eigentlich nicht wissen könne, welche Eigenschaften an den Geschöpfen analog auch in Gott seien (24 f.). Damit aber bekundet er deutlich, daß er die eigentliche Seinsanalogie wohl nicht bis ans Ende durchgedacht hat. Sonst hätte er wissen müssen, daß die sogenannten einfachen Vollkommenheiten *(perfectiones simplices)*, wie das Sein, Gutsein, Weisesein u. s. f., alle formell, wenn auch gleichzeitig *eminenter* Gott zukommen müssen, die gemischten Vollkommenheiten wie das Körpersein allerdings nicht *formaliter*, aber *eminenter*. Wenn H. weiterhin behauptet, es gebe auch solche Eigenschaften, denen in Gott der reine Gegensatz entspreche, so ist eine solche Auffassung mit der Tatsache, daß Gott alles geschaffen hat, überhaupt nicht vereinbar. Wenn H. die Zeitlichkeit als solche Eigenschaft anführt und meint, die Zeitlichkeit stehe im reinen Gegensatz zur Ewigkeit, resp. umgekehrt, so ist auch das keineswegs zutreffend. Zeit wird definiert als *permanentia successiva in esse*. Die *successio*, die Abfolge, ist freilich als solche auch eine Unvollkommenheit und somit von Gott fernzuhalten, aber es bleibt immer noch als Gemeinsames die *permanentia*, die Dauer, die doch notwendig auch der Ewigkeit eignet. Allein das ist noch nicht alles, H. geht noch einen Schritt weiter: „Der Seinsbegriff, mit dem wir uns Gott nahen dürfen, ist nur wirklichkeitsgemäß aufzubauen, wenn wir ihn von der ‚Gestalt der Trinität' her bilden" (28). Hier liegt offenbar der Gedanke zugrunde: Gott ist nicht die Fülle des Seins und darum notwendig in drei Personen subsistierend, sondern umgekehrt, weil Gott in drei Personen wesenhaft existiert, darum ist er die Fülle des Seins. Wenn aber dem so wäre, wenn ontologisch die Trinität vor dem eigentümlichen Sein Gottes zu stehen kommt als Grund für dieses Sein, dann kann das „Sein" Gottes nicht mehr erkannt werden ohne Trinität, d. h. aber Gottes Sein kann überhaupt nur auf Grund der Offenbarungswahrheiten von der Trinität erkannt werden. Und weil es Gott gerade wesentlich ist, wodurch er sich von allem übrigen unterscheidet, daß er wesentlich „ist" und damit die Fülle des Seins hat, was auch von der Offenbarung her (2 Mos 3, 14 f.: εἰμὶ ὁ ὤν) durchaus bestätigt wird, so ergibt sich: entweder ist die natürliche Gotteserkenntnis überhaupt nicht möglich oder die Trinität muß ihren Geheimnischarakter verlieren. Zu diesem Standpunkt aber, wonach die Trinität *ratione* vor das Sein Gottes zu stehen kommt, ließ sich, so will es scheinen, H. deshalb verleiten, weil er den wahren, rein philosophischen Aufstieg zu Gott verkennt. Das zeigt sich übrigens ganz deutlich, wenn er meint, wir könnten Gott philosophisch nur so erkennen, daß wir aus dem Geschöpfe und seinem Verhältnis zu Gott das dritte, nämlich Gott selbst bestimmen, und dann fortfährt: „Aber wie kann ich das Verhältnis zu Gott erkennen, wenn ich nicht vordem Gott erkenne? Gott erkenne ich aber (im Glauben und daher immerhin zwar nur unvollkommen, aber doch wirklich) nur (Sperrung von mir), wenn ich Ihn als Trinität sehe" (116 f.). Dabei wird übersehen, daß ich zunächst gar nicht vom Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ausgehe, sondern nur vom Endlichen, Kontingenten. Mit Hilfe des Kausalprinzips: alles kontingent Existierende hat notwendig eine Ursache, muß ich zu etwas kommen, was selbst nicht kontingent ist und die einzige Bedingung der Nichtkontingenz kann nur sein, daß dieses Etwas aus sich selbst ist, mithin wesentlich seiend und die Fülle des Seins.

Daß aber H. diesen Weg des Aufstieges nicht kennt oder nicht kennen will, das wird vollends klar im zweiten Teil seines Buches: „Vom Ursprung der Dinge in Gott." Auch hier wird nicht so sehr die Tatsache des Ursprungs, als vielmehr das Wie desselben erörtert. Seine Lösung der Frage liegt negativ in der Ablehnung einer eigentlichen Kausalbeziehung und positiv im Auffinden und Aufweisen einer nach seiner Meinung der Kausalität überlegenen Ausdrucksbeziehung.

Warum soll Gott nicht im eigentlichen Sinn Ursache der Schöpfung sein? H. entwirft für diesen Aufweis einen möglichst bestimmten, im Grunde genommen nur physikalischen Ursachenbegriff. Als besondere Merkmale dieses Ursachenbegriffes werden aufgezählt: 1. „Wenn eine Ursache eine Wirkung erzeugt, so gibt die erste an die zweite etwas ab." 2. „Ursache setzt, wenn sie als solche zur Aktualität aufgewachsen ist, die Wirkung notwendig." 3. „Ursache ist gebunden an etwas außerhalb ihrer Ursache." 4. „Die Wirkung führt, einmal aktualisiert, eine ziemlich isolierte Existenz, losgelöst von der Mutter Ursache." 5. „Ursache und Wirkung liegen immer im selben Seinsbereich" (131 f.). Diese Merkmale sind so ausgewählt, daß sie natürlich auf Gott keine Anwendung finden, und damit soll der Beweis erbracht sein, daß das Ursache-Wirkung-Verhältnis auf Gott nicht übertragbar sei. Allein man fragt sich doch mit Recht: müssen alle diese Merkmale erfüllt sein, wenn etwas als Ursache bezeichnet werden soll? Das gilt nicht einmal innerhalb des Bereiches der geschöpflichen Ursachen. Es ist nicht zu glauben, daß die Seele im Verursachen ihrer Akte, z. B. des Erkennens, Wollens, etwas abgeben sollte. Es ist auch nicht wahr, daß jede geschöpfliche Ursache ihre Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringt. H. will doch gewiß die menschliche Freiheit nicht leugnen. Gewiß, zum dritten Merkmal kann zugegeben werden, daß geschöpfliche Ursachen immer wenigstens irgendwie etwas außerhalb ihrer als Gegenstand, an dem etwas gewirkt werden soll, voraussetzen, wenn auch diese Voraussetzungen etwa an den Akten des Erkennens und Wollens nicht so massiv sind wie im rein physikalischen Geschehen. Aber soll daraus folgen, daß, wenn ein Etwas ein anderes Etwas nach seiner Ganzheit vollständig hervorbringt, aus dem Nichtsein zum Dasein überführt, dieses erste Etwas nicht mehr Ursache sein soll? Mit der Tatsache, daß geschöpfliche Ursachen immer etwas voraussetzen, woran die Wirkung vollbracht wird, ist natürlich auch gegeben, daß die Wirkung an dem Gegenstand verbleiben kann ohne weitere Einwirkung der Ursache. Wenn aber alles hervorgebracht werden muß, wie bei der Schöpfung im eigentlichen Sinn, wenn wir also eine Totalursache vor uns haben, dann muß naturnotwendig auch das ganze Sein erhalten werden. Denn dieses neue, eben erschaffene Sein wird im zweiten Augenblick nicht seinsmächtiger als im ersten und bedarf deshalb eigentlich einer permanenten Schöpfung, die wir Erhaltung nennen. H. hat sicher gut daran getan, diesen Punkt besonders herauszuheben, gegenüber dem Deismus, der eben den geschöpflichen Ursachenbegriff univok auf Gott übertragen hat; man denke an das Beispiel Kants: Uhrmacher: Uhr — Gott: Welt. Aber ein solcher Mißbrauch ist doch kein Grund, das Ursachenverhältnis deshalb, weil es wesentlich vollkommener ist, überhaupt zu streichen. Das fünfte Merkmal endlich erinnert in seiner Allgemeinheit lebendig an die Verstiegenheiten des veraltet geglaubten Prinzips von der geschlossenen Naturkausalität, das selbst die schärfsten Vertreter nur als Postulat, aber nicht als evidenten Satz auszugeben wagten. Ist denn wirklich z. B. die physische Hand allein die Ursache des Schuhes und nicht auch der Geist des Schusters, unter dessen Einfluß die Hände gerade diese Bewegungen vornehmen und keine anderen, die ebenso möglich wären? Aus all dem ergibt sich, daß gerade das Wesentliche vom Ursachesein: etwas anderes ins Sein setzen oder von einem Zustand des Seins in einen anderen überführen, von all den genannten Bestimmungen völlig unabhängig gegeben sein kann. Darum verfangen alle diese Gründe, warum Gott nicht Ursache sei, überhaupt nicht.

Das Mißliche dieser Behauptungen zeigt sich ebenso bei der positiven Lösung, bei der Festlegung der Ausdrucksbeziehung statt des Kausalverhältnisses. Ausdrucksbeziehung ist zunächst nicht gerade ein Begriff, der sich durch übermäßige Klarheit auszeichnet. Wenn damit betont werden soll, Gott habe alles nach seinen Ideen als Vorbildern erschaffen, so ist nichts dagegen einzuwenden. Aber das ist nur eine Seite am Schöpfungsvorgang, wenn auch eine wichtige. Die Ausdrucksbeziehung wird schließlich charakterisiert: „Wir haben hier das Verhältnis von Geben und Nehmen, das wir als wesentlich für die tiefste und eigentümlichste Ursprungsbeziehung erkennen" (170). Ist aber diese Auffassung wirklich besonders geeignet, die Schöpfungsbeziehung klarzustellen? Was soll Gott geben bei der Schöpfung? Offenbar „gibt" man nur das, was

man selbst hat. Geben heißt eben gerade nicht erst hervorbringen, sondern schon Vorhandenes übertragen. Aber was soll das sein? Vielleicht die Wesenheiten in Gott? Allein ganz offensichtlich kann Gott nicht in numerischer Dieselbigkeit die Inhalte seiner Ideen übertragen. Dazu kommt, daß diese Ideen objektiv im Zustande der reinen Möglichkeiten sind und nicht im Zustande des „Daßseins". Wenn aber die Inhalte der göttlichen Ideen in numerisch verschiedener Weise erst ins Dasein versetzt werden müssen, dann haben wir aber gerade das Wesen der so gern verbannten Kausalität verwirklicht. Aber auch der Ausdruck „Nehmen" bringt nicht gerade Klarheit. Nehmen kann nur etwas, was schon irgendwie ist, das Nichts kann auch nichts entgegennehmen, weil das Nehmen bereits irgendeine Mächtigkeit voraussetzt. Allein in der Schöpfung wird gerade kein „Nehmer" vorausgesetzt, sondern eben alles erst gesetzt. Damit aber fällt auch die vermeintliche Überlegenheit der Ausdrucksbeziehung über die Ursachenbeziehung im Aufweis der Existenz Gottes. Die Einwürfe gegen den kausalen Gottesbeweis S. 152 beruhen, wie uns scheint, wirklich „auf einem frommen Selbstbetrug", aber nicht auf Seite der Scholastik, sondern auf der anderen Seite. Wenn nämlich alles Kontingente eine Ursache erfordert, dann gilt das auch, wenn die Reihe des Kontingenten ins Unendliche anwachsen könnte. Ist jedes Einzelne notwendig und wesentlich kontingent und somit von einer Ursache gesetzt, dann auch alle zusammen, man mag die Reihe als eine „Ganzheit" ansprechen oder nicht. Sowenig als schwarze Schafe durch die bloße Anhäufung einmal weiße abgeben können, ebensowenig kann eine Reihe wesentlich abhängiger Dinge ein Seinsunabhängiges, kausal Unbedingtes werden. Auch der Einwand, bei der Ursachenbeziehung müßte Gott in der Zeit schaffen und somit selbst zeitlich sein, entbehrt einer realen Grundlage. Entfernt man vom Ursachenbegriff die Schatten der Endlichkeit, dann kann Gott von Ewigkeit her wollen, daß die Erstschöpfung und damit auch die reale Zeit beginne, wenn Er es will.

Der dritte Teil behandelt „Die Spuren der Dreifaltigkeit im Kosmos", wobei das „Mitsein" der Geschöpfe unter trinitarischer Sicht geschaut wird.

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, daß H. sein Buch aus bester Absicht geschrieben hat und daß dabei eine Unmenge wichtigster Probleme zur Sprache kommen. So regt das Buch reichlich an, alte Positionen neu zu prüfen und sie so lebendiger zu ergreifen. Die philosophische Lehre von der Schöpfung erfährt durch die theologische Methode sicherlich eine weitgehende Bereicherung. Leider mußten wir nicht unwichtige Ausstellungen machen, die hoffentlich zur Klärung in so lebenswichtigen Fragen beitragen werden.

J. Santeler.

ALTES TESTAMENT

Joseph Coppens, L'Histoire critique de l'ancien Testament. 4° (IX u. 126 S.) Tournai 1938, Casterman. Fr. Belg. 15.—. Im ersten Teil bietet C. eine recht gute Übersicht über die Entwicklung der kritischen Schule von ihren Anfängen bis in die neueste Zeit. Der zweite Teil, „Die neuen Orientierungen", schildert zunächst die Reaktion, die sich aus der Mitte der unabhängigen Exegese gegen die kritischen Aufstellungen erhob, dann zu welchen hauptsächlichen Schlußfolgerungen über die atl. Literatur sie führte und endlich, welche Gesamtauffassung der weltlichen und Kirchengeschichte Israels sich anbahnen zu wollen scheint. Der dritte Teil, „Die Ausblicke in die Zukunft", zeichnet zuerst die Stellung der kritischen Schule heute und umschreibt dann — und das ist naturgemäß der interessanteste Abschnitt — die Stellung der katholischen Exegese sowohl für den Unterricht in den Seminarien als auch in der wissenschaftlichen Forschung. Für den Unterricht empfiehlt C., da die neuen Ergebnisse noch viel-

fach unfertig und unsicher seien, mit Recht eine konservative Haltung; es genüge, im allgemeinen auf die schwebenden Fragen hinzuweisen. Für den Hochschulunterricht und die Forschung wünscht C. gründliches Eingehen auf die Probleme der atl. Kritik im Rahmen der Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission. Über diese Entscheidungen finden sich S. 112 beherzigenswerte Äußerungen, z. B. daß sie viel weitherziger seien als man gewöhnlich annehme (112), daß die Auslegung reformabler Dekrete eine Entwicklung zulasse wie im Falle des Comma Johanneum (118 f.). Auf diesem Hintergrund sucht C. die Richtung zu bestimmen, in der sich die katholische Exegese weiterzuentwickeln scheint, wenn auch „endgültige Stellungen noch nicht so bald erreicht sein werden" (122). — Es ist aber nicht richtig, daß aus der 4. und 5. Entscheidung der Bibelkommission zu Is nach den Regeln der Logik eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die These des Dt-Is folge. Ebenso klingt es mißverständlich, daß sich die Bibelkommission hier „entschlossen auf den Boden der Kritik stelle" (113 f.); es wird nur den kritischen Argumenten die Beweiskraft abgesprochen. Daraus kann keinerlei positive Stellungnahme abgeleitet werden. — Die ägyptische Grammatik von Erman ist schon 1911 in dritter Auflage erschienen und nach dem Weltkrieg nochmals neu aufgelegt worden (53); zu den protosinaitischen Inschriften (55) wären auch die Arbeiten Grimmes zu erwähnen. — Das Buch verdient in den Kreisen der katholischen Exegese gründliche Beachtung. J. Hofbauer.

Artur Allgeier, Die Chester-Beatty-Papyri zum Pentateuch. Untersuchungen zur älteren Überlieferungsgeschichte der Septuaginta (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XXI, 2). gr. 8° (142 S.) Paderborn 1938, Schöningh. — Der Ertrag der hier behandelten Papyri für die Textkritik ist nach dem von A. (18) zitierten Urteil Kenyons, des Herausgebers der Papyri, nicht bedeutend. Dennoch kommt A. zu ganz interessanten Ergebnissen, was die Stellung der Papyri zueinander, zu den Hauptzeugen A und B, zum hebräischen Text und die Stellung von A und B zueinander betrifft. Zu diesen Ergebnissen führt die Methode A.s, die man im Gegensatz zu rein statistischem Vorgehen psychologisch nennen könnte. So studiert A. zuerst den Übersetzungscharakter der einzelnen Bücher, die Eigenheiten der einzelnen Textzeugen, erwägt sorgfältig die psychologischen und exegetischen Hintergründe der verschiedenen Lesarten und erreicht so durch mühevolle Kleinarbeit sein Ziel. Dadurch, daß der Verf. auf Schritt und Tritt Einblick gewährt in die Werkstätte seines Geistes, wird seine Arbeit gleichzeitig eine gute Einführung in die Textkritik. H.

Wilhelm Till und P. Sanz, Eine griechisch-koptische Odenhandschrift. Papyrus Copt. Vindob. K 8706 (Monumenta bibl. et eccles. 5). gr. 8° (112 S.) Rom 1939, Päpstl. Bibelinstitut. L. 60.—. Das Werk ist die mit aller nur wünschenswerten wissenschaftlichen Sorgfalt veranstaltete Ausgabe des doppelsprachigen, griechisch-koptischen Cod. K 8706 (zweite Hälfte des 6. Jh.) der Wiener Papyrussammlung. Der griechische Text ist von S., der koptische von T. bearbeitet. Inhalt sind die sogenannten Oden, „eine Auswahl von dichterisch belebten Stücken aus der LXX und dem N. T." (19 f.), das, was wir heute Cantica nennen, die „seit dem 5. Jh. in allen griechischen Handschriften, welche Psalmen enthalten, vorhanden" sind. Es ist der erste Codex dieser Art, der die Oden allein enthält. Der griechische Text steht dem Cod. A nahe, d. h. er bietet einen vom Text der beiden Rezensionen bedeutend abweichenden, stark von der Rezension Lukians beeinflußten, für viele Psalmenhandschriften charakteristischen

Mischtext (30). Da die erhaltenen koptischen Odentexte meist nicht veröffentlicht sind, so läßt der koptische (sahidische) Text des Cod. keine so umfassende Bearbeitung zu wie der griechische. H.

Fr. Wutz, Das Buch Job (Eichstätter Studien 3). 8° (IX u. 206 S.) Stuttgart 1939, Kohlhammer. RM. 6.—. Prof. Wutz († 19. III. 1938) konnte den Druck des vorliegenden Werkes in der Hauptsache noch zu seinen Lebzeiten besorgen. Der Zweck desselben ist nicht, einen eigentlichen Kommentar zum Buche Job zu geben, sondern nach den in seinem großen, grundlegenden Werke „Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext" aufgestellten Richtlinien den Urtext des Buches Job herauszuarbeiten. Das geschieht durch ständigen Vergleich des überlieferten hebräischen Textes mit der griechischen Übersetzung der LXX. Die Forschungen von W. haben wohl einerseits große Bewunderung und Beifall, andererseits aber auch scharfe Ablehnung erfahren. Doch muß anerkannt werden, daß sie dem alttestamentlichen Textkritiker und Exegeten viele Anregung bieten. Das trifft auch bei dem hier angezeigten Werke zu. Seine textkritischen Vorschläge bedürfen aber im Einzelfalle sorgfältiger Prüfung. Es sollen hier nur zwei Beispiele aus dem bekannten Kap. 3 hervorgehoben werden. V. 3 bringt W. in folgender neuer Textform: „(Getilgt werde der Tag, an dem ich geboren, und) meine Mutter stöhnte schwanger mit reifer Frucht." An Stelle dieses wohl etwas befremdenden Textes erscheint doch natürlicher, mit LXX ἰδοὺ ἄρσεν zu lesen: „(Wäre doch zu nichte geworden der Tag, da ich geboren wurde, und) die Nacht, da es hieß: Siehe da (הִנֵּה), ein Knabe!" Damit ist der Anstoß, welcher an der Lesung TM הֹרָה genommen wird, behoben. — V. 14 übersetzt W: Da hätte ich Rast „mit den Königen und den Ratsherren der Erde, die auf ihre Schwerter *(sic!)* pochten!" Aber LXX οἱ ἠγαυριῶντο ἐπὶ ξιφέσιν ist doch Fehlübersetzung, entstanden durch Verwechlung von חֹרְבָה mit חָרֶב Schwert. Wird TM emendiert חרמות, so ergibt sich der durch den Zusammenhang geforderte Text: „Ja, dann läge ich und rastete, ich schliefe, da hätte ich Ruh, gleich Königen und Landesberatern, die Totenpaläste (Pyramiden) sich bauten." Siehe J. Hontheim, Das Buch Job, S. 87*f*. Auch für die textkritischen Untersuchungen und Vorschläge von W. muß daher gelten: Prüfet alles, das Beste behaltet! J. Linder.

Franz Feldmann, Isaias 1—39 lateinisch und deutsch mit Anmerkungen unter dem Text. 8° (IV u. 293 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 4.80, geb. RM. 6.20. — Ein ausgezeichneter Gedanke, vor allem Priestern, aber auch andern den in der Liturgie gebräuchlichen lateinischen Text verständlich zu machen. Die schöne deutsche Übersetzung daneben ermöglicht auch das Eindringen in die Schönheit der Sprache des Propheten. In der Auslegung schließt sich der Verf. natürlich an seinen großen Is-Kommentar an. Ein kurzes Sachregister erleichtert die Benützung. Der Überblick über die Zeitgeschichte (S. 2—5) ist allerdings wohl gar zu schematisch ausgefallen und für den zeitlichen Ansatz der Reden (S. 6) würde man sich eine kurze Begründung wünschen. Wenig glücklich ist die Abtrennung 22,1—6 vom folgenden. Weiter unten wird der ganze Abschnitt 22,1—14 der Zeit vor 701 zugewiesen, während kurz zuvor 22,1—6 „vermutlich derselben Zeit wie Kap. 10 und 11" („syrisch-ephraimit. Krieg? Zeit des Ezechias, unbestimmt?, bald nach Achaz? 722/21 oder 713—11?") zugeschrieben wird. Aber trotz solcher kleiner Versehen ist F.s kurze Ausgabe ein dankenswertes Unternehmen. J. Hofbauer.

R. Giorgio Castellino, Le Lamentazioni Individuali e gli Inni in Babilonia e in Israele raffrontati riguardo alla forma e al contenuto. gr. 8° (XXVIII u. 283 S.) Torino 1940, Società Editrice Internazionale. Lire 90.—. Die vorliegende Untersuchung ist die These, welche der Verf. Mai 1938 in Gegenwart von Papst Pius XI. zur Erlangung der biblischen Doktorwürde verteidigt hat. In der Einleitung (S. XIII—XXVIII) berichtet er über die bisherigen einschlägigen Arbeiten und legt dann den Grund dar für die Beschränkung seiner Untersuchung auf die Individual-Klagelieder und Hymnen, weil diese beiden Klassen für einen Vergleich und eine Gegenüberstellung am geeignetsten erscheinen, sowohl nach ihrer formalen Seite wie hinsichtlich ihrer religiösen Bestimmung und der Äußerung ihres religiösen Geistes. Der erste Teil des umfangreichen Werkes handelt demgemäß von den babylonischen (akkadischen) und hebräischen Klageliedern (3—164), der zweite Teil von den Hymnen (167—224). Die in Betracht kommenden akkadischen Texte (Beschwörungs-Gebete, Sühneriten, Bußpsalmen) und die Hymnen werden nach ihrer formalen Struktur und ihrem Inhalt unter Anführung zahlreicher Beispiele genau zergliedert und durchforscht. Ähnlich geschieht dies dann auch mit den hebräischen Psalmen. Über die Unterschiede und Gegensätze in ihrem Inhalt verbreitet sich Castellino noch besonders in dem Abschnitte: L'idea religiosa nelle lamentazioni e negli inni (225—252), um die religiöse Höhenlage der hebräischen Dichtung gegenüber den polytheistischen Anschauungen der babylonisch-assyrischen Literatur mit ihrem abergläubischen, magischen Einschlag in den Zaubertexten hervorzuheben. Das Schlußkapitel (252—256) bringt das Urteil des Verfassers über den Einfluß der akkadischen Parallelen auf die Psalmen. Einen direkten Einfluß lehnt er mit Recht ab. Ob irgend ein indirekter Einfluß zugegeben werden kann, darüber äußert er sich reserviert (256) unter Hinweis auf wissenschaftliche Aufgaben, die noch zu lösen sind. Seine Untersuchungen geben dem Verf. auch Gelegenheit, zu den Theorien neuerer Psalmenerklärer kritischer Richtung, wie Gunkel, Mowinkel u. a. Stellung zu nehmen. Seine Bemerkungen sind meist zutreffend. Durch diese bis ins Einzelnste gehende mühsame Forschungsarbeit sind auch frühere Arbeiten über diesen Gegenstand, wie die als Erstlingsuntersuchung auf katholischer Seite schätzenswerte Schrift von Fr. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen, überholt. Dem opferfreudigen Fleiße des Verf.s, welcher nicht nur die akkadischen Texte sorgfältig gesammelt und bearbeitet, sondern auch die einschlägige Literatur der verschiedensten Länder kritisch verwertet hat, kann man seine Anerkennung nicht versagen.

J. Linder.

Josephus Linder, Commentarius in Librum Daniel (Cursus Scripturae Sacrae, sectio II, vol. 23). gr. 8° (IX, 15* u. 549 S.) Paris 1939, Lethielleux. Fr. 90.—. Den Kommentar zum Buche Daniel hatte Jos. Knabenbauer 1891 im Cursus Scripturae Sacrae herausgegeben. Die Fortschritte der historischen und philologischen Forschung, speziell was das Altaramäische betrifft, machten eine durchgreifende Umarbeitung notwendig, so daß das hier vorliegende Werk, wenn auch manche Abschnitte aus der Arbeit von Knabenbauer pietätvoll beibehalten wurden, in der Hauptsache eine Neubearbeitung des hl. Buches und der damit verbundenen Einleitungsfragen darstellt. Werden und Komposition von Dn werden auf der durch die neuere Forschung gebotenen Grundlage eingehend behandelt. Die hier vorgelegte Hypothese möge als ein Versuch gewertet werden,

diese schwierige Frage der Lösung näher zu bringen. Zur Erklärung des Textes wurde nicht nur die neuere katholische und akatholische Literatur herangezogen, sondern auch die patristische Exegese, sowie die Kommentare der katholischen Schrifterklärer des 16. und 17. Jh.s, welche noch immer wertvolles Material, vor allem für die eigentlichen theologischen Fragen des Buches, bieten. So kann der Leser einen Einblick in die Geschichte der Exegese von Dn gewinnen. Hierin konnte weithin der von Knabenbauer, gemäß dem Programm des Cursus, eingeschlagene Weg eingehalten werden. Doch wurden die von ihm benützten Stellen neu eingesehen, ergänzt und, soweit notwendig, nach den neuesten Ausgaben der Werke der Väter zitiert. Die beigegebene ausführliche Bibliographie kann zeigen, wie sehr Dn zu allen Zeiten die Geister beschäftigte und auch heute noch zu immer neuen Forschungen anregt, die zwar vielfach in die Irre gehen, die aber im Lichte der kirchlichen Schrifterklärung ihre Wertung finden. L.

Edmund Kalt, Das Buch der Weisheit. Das Buch Isaias. Übersetzt u. erklärt (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt VIII). gr. 8° (XII u. 196 S.) Freiburg 1938, Herder. RM. 9.40, geb. RM. 10.40. — **Willibald Lauck, Das Buch Jeremias.** Übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt IX, 1). gr. 8° (XII u. 344 S.) Freiburg 1938, Herder. RM. 6.40, geb. RM. 8.80. — Kalt bietet eine fortlaufende Erklärung des Textes auf wissenschaftlicher Grundlage mit erbaulichem Zweck. Es ist dem Verf. gelungen, die religiösen Werte der beiden Bücher dem gläubigen Gemüt eines weiteren Leserkreises nahezubringen. An strittigen Stellen entscheidet er sich für eine bestimmte Ansicht, ohne sich auf weitere Erörterungen einzulassen. Nur selten wird an ganz wichtigen Stellen die Auffassung kurz begründet. Manchmal wird der Kommentar allerdings nur zu einer etwas wortreichen Umschreibung des Textes, dann und wann wird in den Text hineingelesen, was wohl nicht darin enthalten ist oder der Text wird nicht bis zur letzten Tiefe ausgeschöpft. Alles in allem aber eine empfehlenswerte Arbeit. — In manchem davon verschieden ist die Methode Laucks, indem er öfter auf textkritische Schwierigkeiten, auf den Aufbau einzelner Abschnitte u. ä. eingeht und sich nicht in so enger Paraphrase an den Text anschließt wie Kalt, was dem Kommentar L.s einen gewissen Vorzug verleiht. Ein Sachregister erleichtert die Auswertung der beiden schönen Bücher.

J. Hofbauer.

Alfons Schulz, Die Psalmen und Cantica des Römischen Breviers. kl. 8° (271 S.) Regensburg 1939, Pustet. RM. 3.60, geb. RM. 4.60. — Die neue Psalmenübersetzung ist nach dem Hebräischen gearbeitet. Stellen, wo der überlieferte Wortlaut Fehler aufweist, sind nach den Regeln der Textkritik geändert, ohne daß die Änderungen gekennzeichnet sind. Da das Buch für weitere Kreise gedacht ist, ist aller gelehrter Apparat vermieden. Das unbedingt Notwendige ist am Ende angemerkt. Die Übersetzung ist kraftvoll und klingend, die buchtechnische Ausstattung gefällig und handlich. D. Thalhammer.

Derselbe, Biblisches Lesebuch aus dem Alten Testament. Ausgewählt und übertragen. gr. 8° (375 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 5.20, geb. RM. 6.20. — S. schenkt uns hier eine thematische Auswahl alttestamentlicher Texte. Gott, Gott und Welt, Gott und Mensch, der Messias, Mensch und Gott, Mensch und Mensch sind die Themen und dazu noch einige Lieder. Alle Vorzüge, die man seiner Psalmenübertragung nachrühmt, Treue, reife Sprachschön-

heit und Kraft, eignen auch wieder diesem Werke. S. denkt sich die Verwendung des Buches vor allem für den Bibelkreis, es eignet sich aber nicht minder für die private religiöse Lesung und Betrachtung und ist nicht zuletzt auch eine reiche Fundgrube für den Prediger, Exerzitienleiter usw. Der am Schluß angefügte kurze Kommentar, der mehr Sinn- als Litteralerklärung bieten will, erleichtert sehr den Gebrauch des Buches. Th.

Gustav Closen S. J., Wege in die Heilige Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. gr. 8° (304 S.) Regensburg 1939, Pustet. RM. 6.20, geb. RM. 7.20. — Das ist mehr als bloß das Werk eines Gelehrten, das ist das begeisterte Bekenntnis eines gläubigen Herzens zu den Werten und Tiefen des alttestamentlichen Gotteswortes. C. hat uns dieses Wort auf eine ganz neue Weise wieder erschlossen. Im Lichte der Frohbotschaft, der kirchlichen Liturgie, des allgemeinen Menschen- und Christenschicksals öffnet sich uns aus den Blättern des AT, die wir bisher mit mehr Ehrfurcht als wirklichem Verständnis gelesen, eine völlig neue Welt. Zusammenhänge, die wir kaum geahnt, gehen uns unter der sicheren Führung C.s auf, wir glauben nicht mehr bloß, wir spüren die innere Einheit der beiden Bünde, das eine Werk des sich allmählich enthüllenden Gottes. Uralte Geschichte wird Gegenwart, wir erleben sie wieder in der Geschichte des Neuen Israel, wir erkennen sie wieder in unserem eigenen Christenschicksal. In der Mitte von allem aber steht Christus selbst, als Erfüllung und Deutung. Doch so lebens- und gegenwartsnahe uns diese Einführung auch die Welt des Alten Bundes macht, ist sie doch ferne von aller willkürlichen Gedankenkonstruktion. C.s theologische Reflexionen basieren immer auf der biblisch-kritischen Grundlage des Fachexegeten. Alles in allem, es ergeht uns beim Studium dieses prächtigen Werkes wie dem Mann im Evangelium, der eine kostbare Perle gefunden hat. Th.

Paul Heinisch, Theologie des Alten Testamentes (Die Hl. Schrift des AT übersetzt und erklärt, Ergänzungsband 1). gr. 8° (XVIII u. 383 S.) Bonn 1940, Hanstein. — Ein Werk, das der Dogmatiker mit großem Dank entgegennimmt, zumal schon der Name des Verf.s für sachlich nüchterne und eindringende Arbeit bürgt und das Werk die einzige vollendete Theologie des AT ist, die wir Katholiken aus neuerer Zeit besitzen. Der Aufbau bleibt mehr als bei den modernen protestantischen Theologien des AT in der Nähe des Aufbaus, der heute in der Dogmatik üblich ist. Das mag seinen Nachteil haben für das Historische an der Gestalt solcher Theologie, hat aber auch wieder seine Vorteile für die Verwendung im heutigen dogmatischen Studium. Das Buch hält sich stärker in den Grenzen eines aufsammelnden „Berichtes" als etwa Sellin oder Eichrodt, die stärker theologisch interpretieren von den Anliegen ihrer modernen protestantischen Theologie her. So mag da und dort weniger als bei diesen von drängender theologischer Problematik zu spüren sein, dafür ist seine gleichmäßig nüchterne Sachlichkeit wohl weniger zeitgebunden. Die Literaturangaben sind gut und ausgiebig. Einzelfragen müssen von dem Alttestamentler geprüft werden. Dem Dogmatiker wird es jedenfalls dazu helfen, daß die Bibel in seiner Wissenschaft besser als bisher zu Worte kommt. Karl Rahner.

Bernhard Stein, Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. gr. 8° (XXII u. 367 S.) Emsdetten 1939, Lechte. RM. 12.—. Ziel der Untersuchung ist die Definition des biblisch-theo-

logischen Begriffes K°bod Jahweh (= KJ), den man gewöhnlich mit „Herrlichkeit des Herrn" übersetzt. In der Einleitung (S. 1—11) nimmt St. zuerst kurz Stellung zu den verschiedenen bisher geleisteten Arbeiten. Er gruppiert sodann (11) das gesamte einschlägige Material um folgende drei Typen des KJ: „Entweder handelt es sich um ein bereits geschehenes Ereignis (‚historischer' KJ) oder um etwas, das man von der Zukunft erwartet (‚prophetischer' KJ), oder endlich man erlebt den KJ ständig in den Werken der natürlichen Schöpfung (‚natürlicher' oder ‚kosmischer' KJ)." Diese drei Typen werden sodann unter Heranziehung aller in Betracht kommenden alttestamentlichen Stellen untersucht. In einer Schluß-Synthese bietet St. eine Gesamtcharakteristik des biblischen KJ: „Nach atl. Auffassung ist der KJ die heilvoll und (oder) unheilvoll sich offenbarende Erhabenheit (= Heiligkeit) des Gottes Jahweh, sofern sie in seinen natürlichen und übernatürlichen Großtaten von den Menschen geschaut und lobpreisend anerkannt wird" (299). Zur Frage, wie denn im Deutschen der Terminus KJ am geeignetsten wiederzugeben sei, antwortet er (333 f.), daß es schwer sei, mit einem einzigen Wort die ganze Fülle dieser Vorstellung auszudrücken. „Herrlichkeit" bezeichne wohl recht gut die im KJ als wichtigstes Wesensmoment enthaltene Erhabenheit Jahwehs, aber sie beschränke sich auf den abstrakten KJ und hebe auch nicht deutlich genug das Moment der Offenbarung hervor. „Besser ist die Wiedergabe durch ‚Majestät'. Dieser Ausdruck bezeichnet ja auch im profanen Gebrauch gleicherweise die königliche Erhabenheit in abstracto und den König selbst in seiner Erhabenheit." Daher erscheint ihm selbst „Majestät" als das einzige Wort, das den religiösen Begriff כָּבוֹד wenigstens annähernd wiederzugeben vermag: „So ist denn der KJ des Gottkönigs Majestät in ihrer Manifestation." In manchen Einzelheiten wird der Fachmann die vom Verf. vertretenen Erklärungen nicht teilen; aber in der Hauptsache hat St. einen wertvollen Beitrag zur biblischen Theologie geleistet. J. Linder.

Augustinus M. Gierlich O. P., Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger theologische Studien 56). gr. 8° (XVIII u. 206 S.) Freiburg i. Br., Herder 1940. RM. 4.50. — Es ist ein dankbares Thema, das sich G., einer Anregung seines Lehrers Prof. Allgeier folgend, zu seiner Doktordissertation gewählt hat. Der erste Teil untersucht die verschiedenen Termini für Licht und verwandte Begriffe, positiv und negativ. Der zweite bringt die Auswertung der Ergebnisse in der Darstellung des Inhaltes des Lichtgedankens in den Psalmen. Unter Hinweis auf die Bildersprache der Bibel (130 ff.) wird vom Verf. besonders die Symbolik des Lichtes und seines Gegensatzes, der Finsternis, herausgearbeitet, so daß sich seine Studie zu einem reizvollen Einblick in die Gedankentiefe und die Schönheit der biblischen Psalmen gestaltet. Nur kurz sei bemerkt, daß durch die Untersuchung sämtlicher einschlägiger Stellen auch das Verständnis und die Erklärung vieler schwieriger Psalmenstellen gefördert wird. Wenn dann G. am Schlusse noch hinweist auf die Lichtsymbolik des Buches Job und des Buches Isaias, so möchte sich wohl der Wunsch regen, daß auch die Lichtsymbolik dieser Bücher ihren Bearbeiter finden möchte — am besten den Verfasser selbst. L.

Joseph Ziegler, Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel (Alttestamentl. Abh. XIII, 2). gr. 8° (VIII u. 107 S.) Münster 1937, Aschendorff. RM. 4.39. — Z. erörtert in seiner wertvollen Unter-

suchung die Frage, wieweit der christliche Gedanke von der Süßigkeit Gottes, wie er sich auch in der Wendung vom „süßen Herzen" und „süßen Namen Jesu" ausdrückt, in den Offenbarungsquellen begründet ist. Ergebnis ist, daß das vieldeutige hebräische *ṭôb*, wo es eine persönliche Eigenschaft ausdrückt, in der LXX mit Vorliebe durch χρηστός wiedergegeben wird, das hinwiederum besonders in der Vetus Latina vorwiegend mit *suavis* übersetzt wird. Damit ist der Anklang vor allem an den süßen Duft gegeben, was eine Grundbedeutung von *suavis* ist und mit der Auffassung der hebräischen Bibel übereinstimmt (vgl. 7 ff.); *dulcis, dulcedo* ist verhältnismäßig selten vertreten, auch in der älteren christlichen Literatur, und kommt erst durch Augustin zur Herrschaft. Der Wert der Arbeit beruht in der sorgfältigen Auslegung mancher wichtigen Schriftstellen und im eingehenden Studium der Übersetzungstechnik der altlateinischen Texte. Dabei sei ein Wunsch von allgemeiner Gültigkeit gestattet, nämlich es möchten Beweise für das gegenseitige Verhältnis von Texten und Hss wie z. B. S. 32–43 doch nicht in gar so sprunghafter Kürze vorgelegt werden, so daß sie nicht nur der Verf. allein, sondern auch andere Sterbliche verstehen. Treffend ist die Bemerkung S. 43 Anm. 106: „Es bedeutet ein Verkennen der Schönheit und bunten Mannigfaltigkeit der Sprache des lateinischen Psalters, wenn man . . . die Vokabeln *suavis* und *dulcis* . . . aus dem Wortschatz entfernen will . . . Für eine neue Rezension des lateinischen Psalters liegt gar kein Grund vor, die eingebürgerten wertvollen Wörter *suavis, dulcis* usw. zu verdrängen." J. Hofbauer.

Josef Kremer, Auf dem Wege zu Christus. Einführung in die Geschichte der vorchristlichen Offenbarung. 8° (64 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. — Das kleine Buch, ein unveränderter Abdruck aus dem Lehrbuch „Licht und Leben, Biblischer Teil I", vermittelt in klarer, leicht verständlicher Darstellung die für das Verständnis des Alten Bundes als der Vorbereitung des Gottesreiches des Neuen Bundes notwendigen Kenntnisse. Für die Schriftlesung und für Bibelstunden wird die Schrift weiteren Kreisen dienlich sein. J. Linder.

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa theologica. Bd. 11 (I, 2 qq. 49—70) (XX u. 695 S.) Salzburg 1940, Anton Pustet. RM. 9.—, geb. RM. 10.—. „Die deutsche Thomasausgabe" ist wohl in erster Linie als ein Werk der Mitteilung theologischer Schätze an die christliche Allgemeinheit gedacht. Schon in dieser Hinsicht muß man die Kühnheit des Unternehmens anerkennen. Sollte eine Übersetzung und nicht ein deutsch-lateinisches Kauderwelsch entstehen, so mußte die Übersetzung manchmal zur Sprachschöpfung werden. Man mag zunächst etwas überrascht vor Ausdrücken stehen wie „stofffreie Selbstandwesen" *(substantiae separatae)*, „Steilgut" *(bonum arduum)*, „Ausrichtung" *(directio)* — das letzte übrigens eine sehr gelungene Lösung! — aber schließlich bleibt doch nur die Achtung vor dem Geleisteten. Es ist ja kein Unglück, wenn sich der deutsche Leser in die Ausgabe ebenso einlesen muß wie der des Lateins Mächtige in den Urtext des hl. Thomas. Beide werden in gleicher Weise für ihre Mühe belohnt. Verfolgt die Übersetzung als solche nur den Zweck, die Summa einem weiteren Kreis zugänglich zu machen, so darf der Kommentar beanspruchen, im wissenschaftlichen Leben gehört zu werden. Man darf ihn sogar als Zeugen für den endlich eingetretenen Abschluß einer langen und nicht immer erfreulichen Ent-

wicklung der Theologie anführen. In den älteren Schulkontroversen über die „wahre Lehre des hl. Thomas" konnte man eine streng historische Einstellung nicht fordern, da das Geistesgut des Mittelalters nur zum geringen Teil erschlossen war. Seit den Arbeiten der großen Forscher Denifle und Ehrle sind aber die Stimmen nicht mehr verstummt, die nach dem historischen und historisch gewordenen Thomas riefen; vgl. F. Kard. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, hrsg. von F. Pelster, Freiburg i. B. 1933. In den letzten zwei Jahrzehnten wurden die theologischen Schätze des Mittelalters in einer Fülle gehoben, daß eine wesentliche Verschiebung des erlangten Bildes wohl nicht mehr zu erwarten ist. Die Forderung, den geschichtlichen Thomas mitsamt aller Zeitabhängigkeit und Zeitbedingtheit zu zeigen, ist in diesem Band in vorbildlicher Weise erfüllt. Und es zeigt sich, was Einsichtige immer erkannten: Thomas hat durch die rücksichtslose Ehrlichkeit der Forschung nicht verloren. Im Gegenteil tritt nur in um so schärferen Zügen das Gewaltige seiner Eigenleistung hervor. Mit der Ehrfucht vor dem Doctor angelicus verbindet der Kommentar den freimütigen Blick für die Grenzen, die nun einmal jedem Menschenwerk, auch dem größten, anhaften (vgl. 432. 480. 503. 551. 630 ff.).

Die Tugendlehre des Aquinaten wird im Kommentar in ständiger Fühlungnahme mit der aristotelischen und der neuplatonischen Philosophie gezeichnet. Dabei zeigt sich, wie sehr Thomas überkommene Formen mit neuem Inhalt erfüllt hat (vgl. 551). Der mittelalterliche Mensch in ihm war noch stark genug, um ihn vom Zerbrechen der Form abzuhalten, aber auch der Geist mächtig genug, um von der Form nicht erdrückt zu werden. — Mit Recht hebt der Kommentar hervor, wie wenig Thomas den Vorwurf des „Intellektualismus" verdient. In seinem Tugendsystem nimmt zwar die Klugheit eine beherrschende Stellung ein, sie selbst aber entnimmt ihre Festigkeit „nicht irgendeinem allgemeinen Prinzip, sondern allein dem zielgeordneten, guten Willen" (564). Die Kraft der Tugendbetätigung entströmt der Liebe zum letzten Ziel. So zeichnet der Band das Bild der ausgeglichenen christlichen Persönlichkeit.

Jede Übersetzung, zumal eine, die vor solchen Aufgaben steht, wird Wünsche offen lassen. Deshalb sei in dieser Hinsicht auf Einzelheiten nicht eingegangen. Nur bezüglich des so wichtigen Terminus *modus* mag der Zweifel geäußert sein, ob „Abgrenzung" dafür das richtige Wort ist. „Abgrenzung" weist doch mehr in die Richtung von *mensura*. Mit dieser Übersetzung hängt es z. B. auch zusammen, wenn S. 11 *modus autem sive determinatio* mit „Abgrenzung und Bestimmtheit" wiedergegeben wird. — Wird der Nichttheologe, der nur diesen Band besitzt, ohneweiters wissen, wer der „Erklärer" (16) ist? — Der Unterschied zwischen dem Kunstbegriff des Aquinaten und dem von heute dürfte doch wesentlicher sein, als der Kommentar annimmt (553 ff.). Vor allem scheint er entscheidend zu sein für die Frage, ob die Kunst von der Sittlichkeit getrennt sei. Thomas, der Kunst und Handwerk in einem Begriff zusammenfaßt, konnte diese Frage unbedenklich bejahen. Sobald man aber mit den Modernen die Kunst als Fähigkeit nimmt, einen Ideen- oder Erlebnisinhalt darzustellen, wird man Kunst ebenso schwer von Sittlichkeit trennen können, wie das bewußte Seelenleben des Menschen von der Hinordnung auf das letzte Ziel zu trennen ist. In der „Kunsttüchtigkeit" ist nicht nur die physische Fertigkeit der Darstellungsgabe enthalten, sondern auch die ihr vorausgehende und sie begleitende Intuition, die das ganze Kunstschaffen beherrscht; sie ist es eigentlich, die den künstlerischen Menschen ausmacht. Die Intuition ist nicht nur Erkennen der Ideengehalte, etwa der christlichen in der „christlichen Kunst". Sie befindet sich vielmehr in Wechselwirkung mit dem Willen, der die Gegenstände auswählt, die der Persönlichkeit des Künstlers entsprechen. Und diese Persönlichkeit ist

entweder christlich oder heidnisch, sittlich oder widersittlich. — ‚Im Denken des Aquinaten ist so etwas wie ‚indirekte Prinzipien' ein Unding, wenn man in diesen feste Schemen sieht, nach denen sich das praktische Leben mechanisch bestimmen läßt' (563). Wenn in diesem Satz der Hauptton auf ‚mechanisch' liegt, dann wird man beistimmen; es ist ja gerade Aufgabe der Klugheit, das allgemeine Gesetz auf den lebendigen Fall anzuwenden. Der Kommentar scheint aber die ‚indirekten Prinzipien' (= Moralsysteme) als allgemein gültige Grundsätze überhaupt abzulehnen, ohne daß klar wird, was er an ihre Stelle setzen möchte. Die Antwort, Thomas habe in Streitfragen auf das Gewissen verwiesen (563), ist eine rein formale Lösung, wenn anderseits sich das Gewissen ‚nach der objektiven Regel, dem Gesetz' richten soll (ebd. Anm. 3). Dann entsteht gerade die Frage, was zu tun ist, wenn Gründe für und wider das Bestehen des Gesetzes oder seine Anwendbarkeit auf den Fall vorliegen, die Frage, auf die die Moralsysteme antworten wollen. Gewiß können die Aufstellungen der Moraltheologie nicht ‚das tatsächliche Leben ausreichend regeln und bestimmen' (563), es gibt aber bei aller Einmaligkeit der Fälle doch so viel sich Wiederholendes, daß solche Aufstellungen von Nutzen, ja notwendig sind. Quodl. 8, 13 scheint dem nicht zu widersprechen. Übrigens sagt der Kommentar im Widerspruch mit sich selbst später: ‚Dabei wird sie [die praktische Vernunft] von selbst Urteile anwenden, wie: ‚Ein in seiner Fassung unklares Gesetz kann nie mit absoluter Verpflichtung binden', ‚in Zweifelsfällen kann man unter Umständen das Leichtere wählen', usw.' (565). Sind das keine ‚indirekten Prinzipien'? — Zu den Fällen, in denen das Vorhandensein überlieferter Formen für Thomas der Anlaß einer neuen Spekulation wurde, gehört seine Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes. Der Kommentar zeigt zuerst die Schwäche der exegetischen Grundlage: Is 11, 2ff. Sie scheint mir allerdings noch fraglicher als dem Kommentar. Denn die Minor des Argumentes: ‚Da wir alle an den Gnadengaben Christi teilhaben, sind wir berechtigt, anzunehmen, daß auch wir mit siebenfachem Geist begabt sind' (631), besteht kaum zurecht. Haben wir denn etwa die Wundergabe oder die Sündelosigkeit Christi? Warum also den siebenfachen Geist des Messias? Die Einteilung der Gnadengaben vollends ist, wie der Kommentar richtig sagt, einzig durch den Isaiastext angeregt, u. zw. durch die Vulgata, die mit dem hebräischen Text nicht ganz übereinstimmt. Thomas nahm den Text fraglos hin; der Kommentar gibt zu, daß der Text dem Heiligen mehr Fessel als Stütze war (650). Diese dogmatische Sachlage sollte davor warnen, die Lehre von den sieben Gaben zur dogmatischen Grundlage einer Aszetik oder Mystik zu machen. Etwas anderes gilt freilich von der Lehre des hl. Thomas, losgelöst von ihrer dogmatischen Begründung. — Die ‚Forderung, daß das Gnadenleben irgendwie in die erfahrbare Welt eindringen müsse' (von mir gesperrt, 662), wird man nicht so verstehen dürfen, daß der Mensch eine unmittelbare und im strengen Sinn des Wortes sichere Erkenntnis der Gnade, sei es der heiligenden sei es der helfenden, haben müsse. In der unmittelbaren Erkenntnis der Gnade als solcher sehen manche gerade den Unterschied des mystischen Lebens vom ‚gewöhnlichen', ein Unterschied, den der Kommentar allerdings leugnet, wenn er den Mystiker gleichsetzt mit dem ‚vollkommenen, christlichen Menschen' (ebd.).

F. Mitzka.

Michael Schmaus, Katholische Dogmatik. Bd. III, 1: Kirche und göttliches Leben im Menschen. gr. 8° (XI u. 444 S.) München 1940, Hueber. RM. 9.80, geb. RM. 12.—. Über Natur und Bedeutung vorliegender Dogmatik haben wir uns ausführlich geäußert in der Besprechung des zweiten Bandes, ZkTh 63 (1939) 226—229. Nun liegt der erste Teil des dritten Bandes vor. (Der erste Band erscheint gleichzeitig in 2. Aufl.) Was die Absicht und den eigentümlichen Wert dieser Dogmatik angeht, gilt auch vom dritten Bande das, was wir a. a. O. sagten: Es ist der sehr verdienstvolle, dankbar zu begrüßende Anfang gemacht, über die üblichen Dogmatikbücher hinauszukommen zu einer dogmatischen Theologie, die von der Bibel und von der Väterlehre her inhaltlich reicher

ist als die übliche, bei formaler Präzision oft ärmere Schultheologie, und die unbeschadet ihrer Wissenschaftlichkeit sich von selbst rein umsetzen läßt in Verkündigung. Und ebenso haben wir auch diesmal den Eindruck, daß der theologische Unterricht neben dieser Dogmatik eine mehr schulgerechte wird benützen müssen. Der Bd. III, 1 umfaßt die dogmatische Lehre von der Kirche und von der Gnade: 1. Teil: Die Kirche als die Gemeinschaft der durch Christus im Hl. Geist lebenden Menschen: 1. Die Gottesherrlichkeit der Kirche; 2. Das Menschliche an der Kirche (wozu ihre göttlich-rechtliche Verfassung gehört); 3. Die Sendung der Kirche. 2. Teil: Das Christusleben in den Gliedern der Kirche: 1. Abschnitt: Sinn und Wesen unserer Teilnahme am Herrlichkeitsleben Christi; 2. Abschnitt: Das Werden des Christenstandes in der Kraft der Tatgnade. 1. Wesen und Tragweite der Tatgnade; 2. Das von der Tatgnade gewirkte Tun des Menschen als Vorbereitung auf die Rechtfertigung; 3. Die Wirkungsweise der Tatgnade (Gnade und Freiheit); 4. Der allgemeine Heilswille Gottes; 3. Abschnitt: Die Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens im begnadeten Menschen. — In Einzelheiten wären wie bei der Besprechung des zweiten Bandes vielfach Vorbehalte zu machen, gerade im Hinblick darauf, daß diese Dogmatik doch wohl oft als einziges Schulbuch benützt werden wird und so öfter eine größere Genauigkeit des Ausdrucks und Abgrenzung zwischen der allgemeinen theologischen Lehre und der eigenen Meinung nützlich wäre. Karl Rahner.

Ludovicus Lercher, Institutiones Theologiae Dogmaticae. Editio tertia, retractata a Professoribus Pontificiae Facultatis Theologicae Canisianae. Vol. II. De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. gr. 8° (VI u. 481 S.) Innsbruck 1940, Felizian Rauch. RM. 9.50, geb. RM. 11.10. — Das bekannte und geschätzte Lehrbuch hat bei der Neuausgabe eine Änderung und Verbesserung erfahren, nicht bloß in der äußeren Gestalt durch ein größeres und gefälligeres Format und einen angenehmeren und abwechslungsreicheren Druck, sondern vor allem dem Inhalt nach. Die Prolegomena zur Theologie sind weggeblieben und sollen später inhaltlich erweitert separat herausgegeben werden. Das Kapitel über die göttliche Vorherbestimmung soll in die Gnadenlehre aufgenommen werden, das über die göttliche Vorsehung hat jetzt seinen Platz in der Lehre von Gott dem Schöpfer. Da auch die thomistisch-molinistische Kontroverse ebendort behandelt wird, erscheint der erste Teil stark verkürzt, während der zweite beträchtlich an Umfang zugenommen hat. In ihm kommen auch die unstreitbaren Vorzüge der Neuauflage mehr zur Geltung. Der *valor dogmaticus* der einzelnen Thesen wird auf Grund der Äußerungen des kirchlichen Lehramtes genauer bestimmt. Der Sinn jeder These wird ausführlich klargelegt durch sorgfältige Analyse der einzelnen Termini. Um den Schülern den Beweisgang möglichst durchsichtig zu machen, sind die Argumente in syllogistischer Form abgefaßt. Dem Schriftargument wird, wo es sich um grundlegende Texte handelt, eine ausführliche und gründliche Exegese vorausgeschickt. Mehr als früher werden die Gegner der einzelnen Lehrsätze berücksichtigt; dasselbe gilt in noch höherem Maße von den abweichenden Lehrmeinungen innerhalb der katholischen Theologie, die übrigens stets mit geziemender Mäßigung und ohne verletzende Schärfe auf ihren Wert geprüft werden. Durch zahlreiche neue Scholien und Korollarien wird dem Schüler eine tiefere Kenntnis der einzelnen Dogmen an sich und in ihrer Beziehung zum praktischen Leben ermöglicht. Die Bibliographie ist bedeutend erweitert worden; ebenso wurde stets die neueste Literatur

in reichem Ausmaße berücksichtigt. So haben wir also in dieser Neuauflage ein Werk vor uns, das allen Anforderungen der theologischen Wissenschaft vollauf entspricht und sich zugleich als Textbuch für Vorlesungen in hohem Grade eignet. Johann Stufler.

Romano Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. 8° (XV u. 233 S.) Würzburg 1939, Werkbundverlag. RM. 3.70, geb. RM. 5.—. Betrachtungen, klar und tiefsinnig zumal, über den Begriff der Welt (Natur und Schöpfung; Die Pole des Daseinsraumes, Weltverschließung und Weltoffenheit) und der Person (Der Aufbau des personalen Seins; Der personale Bezug; Die Person und Gott; Die christliche Personalität und die Liebe). Da und dort wird man vielleicht nicht ganz mitgehen: so, wenn eine Gegensatzeinheit die Analogie vertritt oder Person und christliche Person ähnlich wie bei Ebner oder Brunner zu nahe aneinander gerückt werden. Aber immer liest man dankbar diese Versuche, die uns die Grundkategorien einer christlichen Lehre vom Menschen neu und ursprünglich sehen lehren. Karl Rahner.

Johannes Ries, Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie 14). 8° (XVII u. 282 S.) Bonn 1939, Hanstein. RM. 9.20. — Es wurde schon in anderem Zusammenhang auf diese Arbeit verwiesen; vgl. ZkTh 64 (1940) 158. Sie hat drei Teile: im ersten wird der Imagobegriff bei Calvin untersucht, wo im ganzen Barth gegen Brunner recht behält: der Erbsünder hat die *imago Dei* gänzlich verloren, Calvin ist die Idee Brunners von einer *imago formalis* fremd. Im zweiten Teil wird die Theologie der Dialektischen Schule dargestellt (Sünde; Dialektik; Gottebenbildlichkeit; Der Analogiebegriff). Der dritte Teil ist eine Kritik der entscheidenden Positionen Barths (Sündenbegriff; natürliche Gotteserkenntnis; zweifache Gottebenbildlichkeit; *analogia entis* und *analogia fidei*). Die Arbeit bildet eine gründliche und nüchterne Einführung in die dialektische Theologie in ihrer klassischen Form. Wie weit Barths Lehre in ihrem heutigen Stadium noch mitbetroffen wird, ist eine andere Frage. K. R.

Albert Fries C. SS. R., Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre (Freiburger Theologische Studien 57). 8° (XII u. 112 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.50. — Eine, soweit der Nichtfachmann auf diesem Gebiet urteilen darf, gründliche und klare Arbeit über diese beiden Theologen zu Beginn des 13. Jh.s, die deshalb um so dankenswerter ist, weil sie viel ungedrucktes Material verwertet und vor allem, weil sie die Lehren sehr vieler anderer gleichzeitiger Theologen zum Vergleich heranzieht, so daß man einen guten Einblick in den dogmengeschichtlichen Stand der Urstands- und Erbsündenlehre zu Beginn der Hochscholastik erhält. — S. 32 Z. 13 steht verglichen mit dem lateinischen Text und mit S. 36 ein *lapsus linguae*. K. R.

Robert F. Studeny S. V. D., John of Cornwall an Opponent of Nihilianism. 8° (VIII u. 152 S.) Wien 1939, Missionsdruckerei St. Gabriel. RM. 5.—. Johann von Cornwall ist als energischer Gegner des Nihilianismus eine wertvolle Quelle zur Kenntnis dieser merkwürdigen Irrlehre und ihrer Anhänger. Der Verf., der zuerst eine Geschichte des Nihilianismus plante, hat sich in dieser Studie auf die Auswertung des einen Zeugen beschränkt. Die These des Nihilianismus: *Christus secundum quod homo non est aliquid*, entsprang aus den dia-

lektischen Kontroversen des 12. Jh. Die Untersuchungen über die von den Vätern übernommene Formel des *assumptus homo* führte zum Streit über den Satz *Christus est aliud et aliud*, den der Nihilianismus auf seine Weise zu lösen suchte. Die Dissertation ist von tüchtiger Literaturkenntnis getragen. F. Mitzka.

Theophil Tschipke O. P., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Freiburger Theologische Studien 55). gr. 8° (XV u. 198 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 5.20. — Nach einem Überblick über die Entwicklung der Lehre von der dienenden Beteiligung der Menschheit Christi am Wirken der Gottheit bis auf Thomas (Hl. Schrift, Väter, mittelalterliche Theologie; 6—113) untersucht der Verf. diese Lehre bei Thomas; und zwar zunächst in ihrer allmählichen Ausbildung vom Sentenzenkommentar bis zu ihrer wesentlichen Vollendung in der Summa c. Gentes (118—145), sodann in ihrer voll entfalteten Systematik auf Grund der Summa theologica (146—191). Ohne positive Anregung von seiten der unmittelbar vorausgehenden und der zeitgenössischen abendländischen Theologie hat Thomas, gestützt auf die griechische Vätertradition, besonders auf Johannes Damascenus, die Idee des *instrumentum divinitatis proprium et coniunctum* aufgegriffen und so der Lehre der Evangelien und der griechischen Väter von der krafterfüllten, lebenspendenden Menschheit Christi ihre klassisch-theologische Deutung gegeben. Die werkzeugliche Kraft erblickt der Verf. in einer geschöpflichen, vorübergehend und bewegungsmäßig auftretenden, fließenden, durchgangshaften Teilhabe an der Kraft der Gottheit (§ 14); die werkzeugliche Tätigkeit aber ist nichts anderes als die das Werkzeug, d. i. die Menschheit durchströmende Tätigkeit des Dreieinigen Gottes, die Einschaltung der menschlichen Tätigkeit Christi in das geheimnisvolle göttliche Gnadenwirken (§ 15). — Zweifellos geht es in dieser Darstellung um eine für das gründlichere Verständnis der ganzen Christologie und Soteriologie, aber auch der Sakramentenlehre des hl. Thomas wesentliche Erkenntnis: um die Tragweite der *unio hypostatica* in der dynamischen Ordnung, um Christi Menschheit als Ursakrament unserer Heilsordnung. F. Dander.

Ernst Borchert, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De Communicatione idiomatum des Nikolaus Oresme (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters XXXV, 4/5). 8° (XVI u. 153 u. 44* S.), Münster i. W. 1940, Aschendorff. RM. 9.50. — In methodisch ausgezeichneter Form wird der Einfluß des Nominalismus auf die Lehre von der Idiomenkommunikation dargestellt. Der spätmittelalterliche Nominalismus wird sehr gut durch die drei Hauptpunkte gekennzeichnet: Sucht nach Neuartigem, Hinweggehen über jede formale Gebundenheit, was sich in der Zurückdrängung von Tradition und Autorität auswirkt, und eine ausschließlich spekulative Behandlung der theologischen Fragen. In weitausgreifender Untersuchung wird die Idiomenkommunikation bei einigen Vertretern der Hochscholastik und einer großen Zahl von Nominalisten beschrieben. Nikolaus Oresme selbst, von dem nur ein Abschnitt handelt, nimmt als korrekt kirchlicher Lehrer und tüchtiger Theologe eine achtenswerte Stellung ein. In seinem Traktat, der im 3. Teil des Buches ediert ist, faßt er die Christologie unter dem Gesichtspunkt der Idiomenkommunikation zusammen. Vielleicht hätte manchmal noch genauer darauf hingewiesen werden sollen, daß bei vielen Autoren des Mittelalters und Spätmittelalters eine Ursache ihrer mangelhaften Ergebnisse in der falschen Auf-

fassung der Idiomenkommunikation lag. Diese besteht z. B. nicht darin, daß „die Eigentümlichkeiten der einen Natur der andern . . . zugeteilt werden" (75); denn dies wäre ein Widersinn. F. Mitzka.

Franz Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales. 8° (VII u. 145 S.) Breslau 1940, Borgmeyer. — Sch. versucht eine Ehrenrettung der Theorie Alexanders von der Einsetzung der Sakramente und man wird ihm den Erfolg zubilligen müssen. Der geschichtliche Irrtum Alexanders, die Firmung sei auf dem Konzil von Meaux eingesetzt worden, ist natürlich in eine Reihe mit anderen geschichtlichen Irrtümern des Mittelalters zu setzen. Dem Verf. geht es nur um die theologischen Grundsätze Alexanders hinsichtlich der Einsetzung der Sakramente. In einer erstaunlich modernen Geisteshaltung verwendet A. hier stark den Entwicklungsgedanken und gelangt, wenigstens für manche Sakramente, zu einem vollständigen Parallelismus mit der Dogmenentwicklung. Die Kirche hat nach ihm nicht das Recht, Sakramente einzusetzen, wenn man darunter die selbständige Bestellung eines Ritus für einen von Christus bezeichneten Gnadeneffekt versteht, sondern sie verkündigt mit steigender Ausdrücklichkeit das von Christus einschlußweise eingesetzte Sakrament. So lehrt A. weder eine mittelbare Einsetzung noch eine unmittelbare *in genere*, sondern, wie es Verf. von der Krankenölung formuliert: *Christus extremam unctionem immediate in specie instituit et insinuavit, sed mediate per apostolos promulgavit.* Für die Firmung lauten die letzten Worte: *mediate per Ecclesiam promulgavit* (97). M.

Franciscus Simons S. V. D., Indagatio critica in opinionem S. Thomae Aquinatis de natura intima Transsubstantiationis. gr. 8° (VI u. 74 S.) Indore (Indien) o. J. (1939), Holkar Government Press. — Der Verf. prüft die Frage, welche der heute vertretenen Theorien über den Akt der Transsubstantiation der Lehre des hl. Thomas entspricht, und kommt zu dem Ergebnis, dies nur von der Lehre Billots bejahen zu können. — Da Billot keine eigentliche Erklärung des Verwandlungsaktes versucht, sondern sich mit der einfachen Annahme einer inneren Wesensverwandlung des Brotes in den Leib des Herrn begnügt, wird er allerdings Thomas näherstehen als etwa die „Adduktionisten" oder „Reproduktionisten", deren Theorien Ergebnisse späterer Entwicklungen sind. Zu S. 25/26: Auch der Adduktionismus lehnt mit Thomas eine örtliche Bewegung des Leibes Christi an den Ort der Spezies ab (vgl. Bellarmin, De Euch. 3, 18). M.

Wilhelm de Vries S. J., Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten (Orientalia Christiana Analecta 125). 8° (263 S.) Rom 1940, Institutum Orientale. Lire 53.—. Eine mühevolle und ehrliche dogmengeschichtliche Untersuchung: mühevoll auch, weil der Verf. seine Forschungen nicht auf das gedruckte Schrifttum beschränkt, ehrlich, weil er sich jener richtigen Objektivität befleißigt, die zwischen der katholischen und syro-monophysitischen Lehre nicht um jeden Preis Übereinstimmungen oder Unterschiede feststellen will. Es wird freilich nirgends der Anspruch erhoben, eine abschließende Untersuchung geboten zu haben. Immerhin wird man sich bei der Darstellung und Beurteilung der „jakobitischen" Sakramentenlehre nicht mehr mit dem begnügen dürfen, was uns Renaudot, Assemani, Denzinger, Jugie u. a. darüber mitgeteilt haben. Die Untersuchungsergebnisse sind am Ende des Buches (253 f.) zusammengefaßt; der Schlußsatz durfte lauten: „Abschließend können wir sagen, daß neben nicht

zu übersehenden Unterschieden doch die Sakramententheologie der Syrer im großen und ganzen mit der katholischen übereinstimmt." Soweit das zutrifft, nahmen die Monophysiten ihr Glaubensgut aus dem Mutterhaus der Großkirche mit, wenn auch nicht immer der Form, so doch der Sache nach, wie z. B. die Lehre von der Siebenzahl der Sakramente und vom sakramentalen Charakter. Ihre Sonderlehren haben sich unter dem Einfluß zum Teil der monophysitischen Christologie (wie die *impanatio*), zum Teil der griechischen Theologie (wie Epiklese, Azyma, Utraquismus) entwickelt. Da Jakob Bar Shakko († 1241) und der „bedeutendste syrische Theologe" Gregorius Bar Hebraeus (1226—86) „stark von der mohammedanischen Wissenschaft beeinflußt" (23) sind, so wäre ein Hinweis darauf, ob das auch hinsichtlich der (wenigstens spekulativen) Sakramentenlehre gilt, willkommen gewesen. Von den genannten Beeinflussungen abgesehen, zeigt die jakobitische Lehre von den „Geheimnissen der Kirche" nicht nur ein berechtigtes zähes Festhalten am Überkommenen, sondern auch eine weitgehende Erstarrung — es fehlt ihr eben das auf ein unfehlbares Lehramt sich stützende Wagen zur Weiterentwicklung. Finden sich in den überlieferten Lehren Ansätze, an denen nicht bloß der syrische, sondern auch der fortgeschrittene lateinische Theologe das Dogma weiterbilden könnte? Nach allem, was die vorliegende Untersuchung bietet, scheint das nicht der Fall zu sein. Indessen ist für den katholischen Dogmenhistoriker nicht ohne Interesse, daß die Syrer bei ihrer Trennung von der Kirche keine private, sondern nur die öffentliche sakramentale Buße kannten und übten. J. B. Umberg.

Hermann Kuhaupt, Die Formalursache der Gotteskindschaft. 8° (130) Münster 1940, Regensberg. — Dem Hauptergebnis der liebevoll und mit innerer Anteilnahme durchgeführten Studie wird man wohl gerne zustimmen. „Geschaffene und ungeschaffene Gnade (bilden), wie sie an sich selbst eine unlösbare Einheit bilden, so auch nur zusammen die volle Formalursache der Gotteskindschaft, und zwar die geschaffene Gnade ganz und nur nach dem Moment der Gottähnlichkeit, die unerschaffene Gnade ganz und nur nach dem Moment der Gottverbundenheit" (107). In mitbehandelten Einzelfragen hingegen wird man wohl manchmal anderer Meinung sein können. So scheint mir z. B. in der spekulativen Deutung der ungeschaffenen Gnade eher ein Rückschritt als ein Fortschritt erzielt: die ungeschaffene Gnade wird nur gefaßt als Relationsziel der geschaffenen Gnade (23. 44. 104. 106) und als deren Ursache (43. 104). Diese Auffassung wird aber der Eigenständigkeit und Bedeutung der ungeschaffenen Gnade nicht genügend gerecht; vgl. ZkTh 62 (1939) 137—156. Bezüglich der Frage: Einwohnung als Proprium oder Appropriation des Hl. Geistes (31 ff.) scheint mir gerade hinsichtlich der Väterlehre die Diskussion noch nicht abgeschlossen (Mahé und Galtier, also die neuesten Arbeiten, sind bezüglich Cyrill von Alexandrien anderer Meinung). Karl Rahner.

Alphons Fleischmann, Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius und ihre Stellung zum Bajanismus. 8° (X u. 184 S.) Regensburg 1940, Oberpfalzverlag. — Eine eingehende und sorgfältige Arbeit, die ihr Thema erschöpfend behandelt. Sie zeigt klar den starken Einfluß, den Bajus auch noch nach der Verurteilung seiner Lehre behielt. Unter Aufgabe der bajanischen Bestreitung der Willensfreiheit sucht Estius als Bajusschüler doch noch viel Gedankengut des Bajus zu übernehmen und zu retten: in der Deutung der Urstandsgnade, in der Leugnung eines allgemeinen Heilswillens und einer bloß hinreichenden Gnade, der Deu-

tung des Wesens der Erbsünde und der Konkupiszenz usw. Der bannesianische Thomismus wird bei diesem Versuch zu Hilfe gerufen. Nützlich sind auch die Hinweise auf andere belgische Theologen, vor allem auf Sylvius, den Schüler des Estius. Vielleicht hätte Estius in einigen Punkten milder beurteilt werden können, z. B. in der Frage des *desiderium naturale* für die *visio beatifica* (54—57). Man hätte wohl noch versuchen können, in einer geistesgeschichtlichen Untersuchung zu erklären, warum Bajus so stark weiter wirkte. K. R.

Dina Schaefer, Durch Christus zum Vater. Ein Buch vom christlichen Leben. gr. 8° (XX u. 368 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 5.20, geb. RM. 6.50. — Der große Wert dieses Buches besteht wohl in einem Zweifachen. Erstens darin, daß hier die gesamte katholische Glaubens- und Sittenlehre in einem einheitlichen und organischen Aufbau dargeboten wird — eine unerläßliche Vorbedingung für jede tiefere erzieherische Wirkung und für wirklich lebendige Aneignung des Glaubensgutes. Leitende Idee ist dabei der Gedanke des Lebens, das der Dreieinige Gott in seiner ganzen Fülle ist, von dem er uns mitgeteilt hat, das Leben, das Christus wiederhergestellt hat, uns durch die Kirche mitteilt und vollendet. Zweitens ist es der Verfasserin dabei in erstaunlichem Maße gelungen, auch schwierige Gedankengänge und Zusammenhänge in einfache, faßliche Worte der Muttersprache zu kleiden. Mag auch im einzelnen da und dort noch weitere Klärung oder schärfere Fassung wünschenswert erscheinen, als Ganzes genommen ist das Buch ausgezeichnet geeignet, ein Glauben- und Lebensbuch für die katholische Familie zu werden. F. Dander.

Lothar Schreyer, Bildnis des Hl. Geistes. Ein Schaubuch und Lesebuch. gr. 8° (210 S.) Freiburg 1940, Herder. Geb. RM. 7.50. — Ein schönes und im besten Sinn erbauliches Buch, in dem die christliche Kunst, die Schrift, die Liturgie und ein Chor von Vätern, Theologen und Mystikern aus allen Jahrhunderten in trefflicher Auswahl sich vereinigen zum Preis des Geheimnisses des Hl. Geistes in sich, in Christus und Maria, in der Kirche und im begnadeten Menschen. Auch die Bilderklärung selbst unterstützt den Zweck des Buches trefflich. K. Rahner.

Benedikt Marx, ProclIana. Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel (Münsterische Beiträge zur Theologie 23). 8° (VI u. 104 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 5.25. — M. gelingt es in dieser Arbeit, hauptsächlich aus den Bänden 28 und 50—64 der Patrologia Graeca durch innere Stilkriterien zu den bisher bekannten Homilien des Proklos über 80 neue für ihn mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen. Nebenbei können auch einige Homilien dem Amphilochius zugeteilt (35. 69. 96) und eine Homilie an Chrysostomus zurückgegeben werden, die diesem zu Unrecht aberkannt wurde (47). Die Predigten sind jedenfalls für die Geschichte der Homiletik von Interesse. Dogmengeschichtlich von Bedeutung für den Anfang des nestorianischen Streites sind zwei Proklushomilien (bei M. 46: PG 56, 385—394 und M. 47: PG 28, 960—972). Wichtig ist auch, daß eine der Quellen für den Akathistos des Sergius, eine Homilia in annuntiationem Ss. Deiparae (PG 85, 425—452) nicht dem Basilius von Seleukia, sondern dem Proklus angehört. K. R.

Herbert Werner Rüssel, Gestalt eines christlichen Humanismus. 8° (194 S.) Amsterdam 1940, Pantheon-Verlag. Geb. RM. 6.40. — Das Buch ist eine Frucht großer Belesenheit. Es gesellt sich zum Chor jener Stimmen, die

eine Renaissance vom Zeitalter der Zivilisation fordern. Die Hauptthese des Verf.s dürfte wohl in dem Satz gesehen werden: Es gibt keinen Zugang zur Antike um das Christentum herum, das einst die Antike nicht zerstört, sondern gerettet hat. Christlicher Humanismus erwächst aus der Dreiheit: Jerusalem—Athen—Rom. Es wäre gut gewesen, wenn der Verf. den Begriff „Humanismus" nicht bloß beschrieben, sondern umschrieben hätte. So stehen manchmal neben lichtvollen Erkenntnissen verblüffende Zusammenstellungen, die um so schwerer diskutiert werden können, als der Verf. von jeder bestimmten Bezugnahme auf Quellen absieht.

Warum soll z. B. nur der Benediktinerorden „eine Vorstellung einer möglichen Gemeinschaft aus dem Geist des christlichen Humanismus" geben (14)? Nach dem Verf. ist schwer festzustellen, „ob Paulus Anhänger der dichotomistischen Lehre war, nach der der Mensch aus Leib und Seele besteht, oder ob er nicht im Anschluß an den platonistischen Trichotomismus der Auffassung gehuldigt hat, daß der Mensch aus Soma, Psyche und Pneuma, Leib, Seele und Geist besteht" (63). Aus den Schriften des Apostels wird das freilich schwer festzustellen sein, weil er darüber kaum gehandelt hat, aber dogmatisch gesehen kann Paulus nicht Trichotomist sein, weil das ein von der Kirche verurteilter Irrtum ist. Auf derselben Seite: Paulus hat das Christentum gegen den Widerstand der andern Apostel „aus einer jüdischen Gemeinde zu einer Weltkirche umgewandelt" — es war aber doch Petrus, der die erste Heidentaufe vollzog als grundsätzliche dogmatische Entscheidung ganz im Sinn des Jesuswortes Mt 28, 18. Das Johannesevangelium, von dem es abhängen soll (84), „ob man das Christentum humanistisch oder antihumanistisch sehen will" (?), wird als humanistisch aus seiner Logoslehre erwiesen. Nun ist aber die Logoslehre für das vierte Evangelium nur eine periphere Idee, die übrigens auch im 1. Kap. des Hebräerbriefes aufscheint und in ungleich größerem Ausmaß in den Sapientialbüchern des AT verwendet wird. Übrigens: „Dillersberger", nicht „Dillenberger" (87). Gibt es bei den Kirchenvätern des 3. Jh.s wirklich einen „Primat der Weisheit vor dem Glauben" (92)? — Vielleicht ersehen wir das helle Bild des christlichen Humanismus am besten aus folgenden Zeilen: „Der christliche Humanist ist ein Mensch des hellen, klaren Tages und der nüchternen Wirklichkeit, das unterscheidet ihn von allen Romantikern und Mystikern der Nacht und des Unbewußten. Auch er hat einen Traum, den Traum eines Abendlandes als Offenbarung der ewigen Formen der Antike und des Christentums. Ein Europa, in dem Raum ist für die Sonderheit seiner Völker, die sich ergänzen und bereichern, aber nicht sich in sich selbst verengen sollen. Ein Europa, in dem der Schatz der Vergangenheit aufgegriffen wird von der freudigen Kraft der Gegenwart. Ein Europa, in dem die Willkür gefesselt, in dem das Objektive über das Subjektive, die Form über die Seele, die Tradition über das Geniale herrschen soll, in dem aber trotzdem der Geist reich und frei sein soll" (178). F. Mitzka.

LITURGIK

Waldemar Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet. 8° (XI u. 384 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 4.50. — In diesem mit großen Fleiß gearbeiteten, aus einem breiten Quellenmaterial schöpfenden Werke, erhalten wir zum erstenmal ein anschauliches Bild von der Stellungnahme zur Liturgie und zu den mit ihr gegebenen Aufgaben von der Zeit der Aufklärung bis an die Schwelle des 20. Jh. Tr. unterscheidet drei Perioden, denen die drei Abschnitte des Buches entsprechen: Die Aufklärung (14—189), deren liturgische Bestrebungen, äußerlich gesehen, überraschende Ähnlichkeit aufweisen mit denen der heutigen

liturgischen, insbesondere der volksliturgischen Bewegung; sogar das Wort „Volksliturgie" kommt schon vor (144. 163. 236). Diese Bestrebungen bleiben aber bei all ihren gesunden Ansätzen, die Tr. mit Recht hervorhebt, doch auch in den gemäßigten Vertretern letztlich anthropozentrisch und utilitaristisch gerichtet. Die zweite Periode ist die der Romantik und der katholischen Restauration (190—281), von denen die erstere positiv fast nur durch eine gewisse ästhetische Wertung der bestehenden Liturgie Bedeutung hat, während die Restauration wieder die theozentrische Haltung und den objektiven Charakter der Liturgie zu Ehren bringt. Die Objektivität der einmal gegebenen Liturgie ist dann freilich so sehr überspannt, daß diese damit auch jeder Weiterbildung entrückt wäre und daß für das Volk als wünschenswerter Anschluß nur das Mitlesen einer Übersetzung in Betracht käme (271 ff.). Die dritte Periode fällt mit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s zusammen (282—349). Hier treten auf dem Grunde der wiedergewonnenen tieferen Auffassung von Kirche, Gnade und Kult allmählich die einzelnen Faktoren ans Licht, die schließlich in die liturgische Bewegung zusammenfließen: Der Eifer, auch dem Volk die Liturgie verständlich zu machen, der Sinn für Gemeinschaft, für öftere Kommunion, für Choral und würdigen Kirchengesang, für den Vorrang des liturgischen gegenüber dem privaten Gebet. Der Anstoß für die um 1909 in Belgien sich auslösende Bewegung wird, über Mont-César und Beuron, letztlich auf Abt Guéranger zurückgeführt. Um das volle Bild zu gewinnen, müßte freilich auch die liturgische Praxis dieser Zeit dargestellt werden (über wichtige Dinge, wie deutsche Singmesse, deutsches Amt, fallen bei Tr. nur flüchtige Bemerkungen), weiter die liturgische Unterweisung in Katechese und Predigt (über die deutsche Meßpredigt seit der Aufklärung liegt im Archiv der theol. Fakultät Innsbruck ungedruckt, aber beachtenswert eine Dissertation von A. Kofler [1934] vor). Endlich müßte die Geschichte der tragenden Grundideen wie Kirche, Priestertum, Opfer und überhaupt der Einfluß der patristisch-liturgischen Studien herausgestellt werden. Schade, daß dem Buch die letzte Feile versagt geblieben ist. Störende Druckfehler sind trotz dem Corrigenda-Verzeichnis häufig (z. B. das Geburtsjahr von Sailer S. 205), von typographischen Hilfsmitteln wie Sperrung, Kursivdruck ist kein Gebrauch gemacht. Auch hätte ein Sachregister, ja schon ein gegliedertes Inhaltsverzeichnis die Wirkung des Buches verdoppeln können. So werden die vielen aufschlußreichen Feststellungen nur in den wenigen Lesern fruchtbar werden können, die es mit der Feder in der Hand zu Ende lesen werden. Doch gebührt dem Verf. auch so unser Dank. J.

Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. 2° (544 S.) Klosterneuburg 1940, Volksliturgischer Verlag. Geb. RM. 5.40. — Das neue Buch, das der führende Vertreter der volksliturgischen Bestrebungen uns hier vorlegt, dürfen wir sein Bekenntnisbuch nennen. Es spricht zuerst von der „Geschichte unserer Bewegung" (9—54), dann von ihrem „Sinn und Geist" (55—172), wobei u. a. Mindestprogramm, aktive Teilnahme des Volkes, Liturgie und Lebensgestaltung, Prägungen der Christusfrömmigkeit besprochen werden; weiter vom „liturgisch-bewegten Priester" (173—261) und seinem Verhältnis zu Liturgie, Messe, Brevier und Bibel; endlich von „volksliturgischer Seelsorge" (263—534), wo in zusammenfassenden Kapiteln ein Programm entwickelt wird für die Führung der Pfarrgemeinde, Gestaltung von Gotteshaus und Gottesdienst, Volksandacht und Kirchenmusik, Meßopfererziehung, liturgische Kurzpredigt, Bibelarbeit und für

einzelne Fragen des Kirchenjahres. Im einzelnen sind ein guter Teil der Kapitel aus früheren Veröffentlichungen und Vorträgen übernommen, die sich manchmal überschneiden, was man dem vielbeschäftigten Verf. nicht verdenken wird. Im ganzen tritt einem hier die große Linie von P.s Arbeit anschaulich und einleuchtend vor Augen. Die theoretischen Überlegungen sind auf ein Minimum beschränkt, die geschichtlichen Unterlagen manchmal etwas vereinfacht, z. B. wenn das Brevier als ehemaliges Volksgebet (300) und die Propriengesänge des Meßbuches als ehemalige Gesänge des Volkes erscheinen (92 f. 328). Einzelne scharfe Formulierungen früherer Zeit sind zwar beibehalten, z. B. im Gegenüber von subjektiver und objektiver Frömmigkeit, werden aber vom Verf. selbst als bewußt „überspitzt" gekennzeichnet (140). Auch in den praktischen Vorschlägen wird nicht überall jeder mitgehen können. Doch zeigt sich allenthalben die abgeklärte Ruhe und Reife des vielerfahrenen Verf.s, der auch ausdrücklich immer wieder das organische, schrittweise Vorgehen und die notwendigen Übergänge betont (57. 82 ff. 397 ff. 409 ff.) und z. B. nicht nur das Choralamt, sondern auch die Gemeinschaftsmesse nicht unvermittelt eingeführt wissen will. Wenn P. in dem Kapitel „Volksandacht", die von mir entwickelten Formgesetze weiterbildend, am Anfang die Einstimmung durch ein Lied fordert, wird er im Recht sein (339 ff.). Alles in allem ist das Buch nicht nur ein wertvolles Dokument einer großen Bewegung, sondern auch selbst berufen, ihr Verständnis wesentlich zu fördern. J.

Edmund Roeser, Liturgisches Gebet und Privatgebet. Begriff, geschichtliches Verhältnis und Wertung. 12° (VII u. 51 S.) Wien 1940, Herder. RM. 1.—. Im Zusammenhang mit dem Anwachsen der liturgischen Bewegung wird das Verhältnis zwischen liturgischem und privatem Beten immer wieder zum Problem und auch zum Gegenstand von mehr oder weniger lebhaften Auseinandersetzungen. Hier greift mit ruhiger Objektivität das vorliegende Schriftchen ein, dessen drei Kapitel der Untertitel andeutet. Dabei wird deutlich, daß es zu Zeiten, wie sie z. B. im ausgehenden Mittelalter gegeben waren, geradezu nötig sein kann, gegenüber einer einseitigen Pflege der Liturgie wieder das persönliche Beten zu betonen. „Ohne das Privatgebet überkäme die Liturgie eine Starre und Unfruchtbarkeit, eine frostige Kälte und entstellende Armut" (32). Man möchte wünschen, daß die hier vorliegende Skizze einmal eine weitere Ausführung fände. J.

Alfons Bell, In Christo Jesu. Von der liturgischen Gemeinschaft zur liebenden Gemeinde. 12° (132 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag. Geb. RM. 2.20. — Das Büchlein schreitet die Peripherie der liturgischen Einrichtungen ab von den allgemeinen Gesetzen bis zu den Einzelheiten der Sakramente und des Kirchenjahres, aber in der Weise, daß von den verschiedenen Punkten immer wieder zum Mittelpunkt vorgestoßen wird und die Antriebe zur kirchlichen Caritas hervorgehoben werden; denn die liturgische Feier kreist „um die göttliche Liebestat unserer Erlösung und drängt mit Urgewalt zur Gegenliebe" (26). Des näheren steht B.s Betrachtung der Liturgie unter der scharfen Wende von der individualistischen Haltung des ablaufenden Zeitalters, gegen die manches strenge Wort fällt, zu einer Weise, die am Gottesdienst wieder die Gemeinschaft zu Ehren kommen läßt. Unterwegs bietet B. als praktischer Seelsorger manche wertvollen Hinweise, so zum Einbau der Lesung in die Volksandacht (27 f.), zur Gestaltung des Opferganges (52 ff.) und der werktäglichen Gemeinschaftsmesse (74 ff.), aber auch

zur ganzheitlichen Auffassung liturgischer Formen und nicht zuletzt auch der Sakramente, die er wie folgt überschreibt: allgemeine Einweihung (Taufe und Firmung), Opfersakrament, sakramentale Wiederherstellung, besondere Einweihung (Priesterweihe und Ehe). J.

Felix Messerschmid, Liturgie und Gemeinde. Grundsätzliches zu Sinn und Werk der volksliturgischen Aufgabe. 8° (134 S.) Würzburg 1939, Werkbund. RM. 2.70. — Daß wir in der Liturgie nicht bloß das Werk Gottes, sondern ebensosehr das Tun der Kirche und konkret das gottesdienstliche Tun der hier versammelten Gemeinde sehen müssen, wird niemand mehr bestreiten. Und doch sind wir von der entsprechenden Gestaltung des Gottesdienstes weit entfernt. Mit ebensoviel kritischem Sinn und liturgischer Erfahrung wie Ehrfurcht vor dem Heiligen und auch dem geschichtlich Gewordenen zeigt M. die unentrinnbaren Aufgaben, die heute zur Lösung drängen: das christliche Volk muß sein priesterliches Amt in sprachlichen und musikalischen Formen ausüben können, die ihm angemessen sind. Das kommt nicht einfach auf eine Verdeutschung hinaus: In einer unvermittelten Freigabe der Sprache würde M. heute „ein geschichtliches Unglück" befürchten (66). Doch betont M., daß z. B. eine echte Lösung der seit Jahrhunderten regen Frage um den deutschen Kirchengesang nicht erreicht ist, wenn dieser nur neben der Liturgie, nicht als Teil derselben erscheint. Die im 18. Jh. entstandene deutsche Singmesse wird übrigens positiv gewertet und bedauert, daß die damaligen Prägungen derselben noch kaum überboten sind. Treffliche Bemerkungen fallen über Sprechgesang, über Choral und Choraldialekt und allgemein über Kirchenmusik, die nicht von der Musik, sondern von Kirche und Gemeinde her, also vom einstimmigen Gesang, ja vom geordneten Sprechen aus die ihr zukommende Neuformung finden muß (107 ff.). J.

Gottesdienst. Ein Zeitbuch hrsg. von Rudolf Schwarz. gr. 8° (142 S.) Würzburg 1937, Werkbund. — **Betendes Werk.** Ein Zeitbuch hrsg. von Rudolf Schwarz. gr. 8° (172 S., 10 Bl. Noten- und Bildbeilagen). Würzburg 1938, Werkbund. — Die beiden Hefte geben in erweiterter Form den Ertrag zweier Tagungen wieder, in denen sich ein gewählter Kreis von Vertretern von kirchlicher Kunst, Seelsorge und Liturgiewissenschaft auf Burg Rothenfels zusammengefunden hat, um Fragen der Kirchenkunst zu erörtern. Genauer gesprochen wollte man gar nicht Kunst, am wenigsten in einem historischen Sinn, sondern einfach die rechte räumliche Gestalt für den Gottesdienst der Gegenwart. Darum gehen die Darlegungen, Berichte, Aussprachen, Beispiele von immer neuen Ausgangspunkten her über Grundfragen und Voraussetzungen rechten Bauens und Bildens, über theologische Gegebenheiten des Kirchenbaues, über die rechte Raumordnung in der Kirche, über die richtige Wertung der Gemeinde, über den Sinn der skeptischen Haltung des Volkes der Kunst gegenüber, aber auch über viele Einzelaufgaben, wie Altar, Tabernakel, Kanzel, Taufstein, deren Betrachtung jeweils auch geschichtlich unterbaut wird. Man fühlt fort und fort, wie schwierig diese Fragen sind, wenn einmal die unvermeidliche Loslösung vom Konventionellen gewagt ist. Aber man spürt auch das gesunde Wachsen aus lebendigen Wurzeln, das hier im Gange ist, auch dort, wo gegensätzliche Meinungen noch nicht ihren vollen Ausgleich gefunden haben. Letzteres war der Fall z. B. hinsichtlich der Stellung des Altares *versus populum* (I, 33 f. 41 ff. 54 ff.; II, 121). Die Lösung muß doch wohl in der Richtung liegen, die R. Schwarz vertritt, dessen

tiefbohrende Darlegungen auch in andern Punkten fast immer überzeugen: der den Priester miteinschließende Kreis mit der Symbolik des aus der Runde emporsteigenden gemeinsamen Gebetes mag in bestimmten enggeschlossenen Gemeinschaften richtig sein; dem allgemeinen Verhältnis entspricht der offene Ring, die Orante: Die Gemeinde schaut mit ihrem Liturgen aus nach Gott, dem Jenseitigen, für den die Lücke offen gelassen ist (I, 57 f. 74). Ebenso wird er im Recht sein, wenn er die Notwendigkeit einer eigenen Sakralsprache jedenfalls für den Kirchenbau ablehnt: dieser spreche „die gleiche Sprache wie die Leute, die in ihn hineingehen" (II, 105)! J.

Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe. 1 Teil: Die Haltung; 2. Teil: Die Messe als Ganzes. 12° (173 u. 138 S.) Mainz o. J. (1939), M.-Grünewald-Verlag. Geb. je RM. 3.50. — Diese beiden Bändchen stehen irgendwie quer zu den herkömmlichen Meßerklärungen und Meßbetrachtungen. Sie sprechen fast nur von Dingen, die uns längst selbstverständlich schienen, lehren uns aber darüber wieder staunen und nachdenken. Das erste spricht von Vorbedingungen und Grundelementen, von dem, was da sein muß, damit aus den Leuten vor Gott stehendes Volk wird; darum ist die Rede von Stille, Sammlung, vom Wort in seinen verschiedenen Funktionen, vom heiligen Raum, von den Hindernissen, die in der Gewohnheit, in der Sentimentalität, in der Unzulänglichkeit liegen. Das zweite Bändchen führt in behutsamen Schritten an den Gegenstand selbst heran: die Messe als festgelegte Stiftung, als Gedächtnisfeier, als wirkliche Gegenwärtigsetzung des Erlösers und seines Werkes; sodann die Messe in ihren Formen mit dem Mahl als Grundgestalt, in dem Christus sich selbst schenkt, aber so, daß darin eine persönliche Begegnung geschieht. Darum die Notwendigkeit der geistigen Durchdringung des sakramentalen Geschehens im Gedanken an Ihn, an seinen Bund, an seine Wiederkunft. Daß die liturgische Grundgestalt nicht vom Opfer genommen ist, dieses vielmehr nur als Voraussetzung in der Gestalt des Mahles verborgen liegt, wird man zugeben können, wenn man die Messe lediglich von Christus her betrachtet. Auch wenn man sie von der Kirche her betrachtet, als deren Werk die Messe tatsächlich und vorwiegend geformt ist, kann man sagen, daß ihre Form nicht von der Gestalt des Opfers ausgeht, muß aber dann wohl die Danksagung als Grundform herausheben, aus der erst Darbringung und Opfer hervorwachsen. J.

Wilhelm Kohlen, Das immerwährende Opfer. Eine Sinndeutung der hl. Messe. 12° (92 S.) München o. J. (1939), Kösel-Pustet. Geb. RM. 2.80. — Das Büchlein verliert sich nicht in die einzelnen Lehrpunkte über die hl. Messe, sondern entwickelt nur in einem großen Aufriß ihren heilsökonomischen Sinn. Zuerst vom Menschen her gesehen: als Darbringung einer Ehrengabe, die in der Wandlung gewaltig aufgewertet wird, dann von Gott her gesehen: als Heimholung der gesamten Kreatur in Christus zu Gott, dessen Anruf ja unserem Opfern und Beten vorausgeht. Die Gedanken sind in einer eindrucksvollen Bildersprache vorgetragen und sind geeignet, auf kurzem Wege ins eigentliche Heiligtum der Messe einzuführen. Seine Sicht vom Menschen her sucht der Verf. dann näher zu entwickeln in einer teilweise im geschichtlichen Gewande auftretenden Einzelerklärung der Messe (27 ff.), die aber leider fast mit jedem Schritt an den einfachsten Tatsachen vorbeigeht, wie man sie in jeder Liturgik nachschlagen kann. Seit Jahrzehnten ist die Geschichte der Messe in deutscher Sprache nicht mehr in solchem Grade mißhandelt worden. J.

Ludwig A. Winterswyl und Felix Messerschmid, Die Gemeindegesänge der heiligen Messe. 8° (28 S. u. 20 S. Notenbeilage). Würzburg 1940, Werkbund. RM. 1.—. Um den Zustand zu überwinden, daß deutscher Gesang das liturgische Geschehen der Meßfeier nur begleitet (besonders in der sogenannten deutschen Singmesse, hier Liedmesse genannt), ist hier für die Gesänge des Ordinariums der Messe eine neue, auch singbare Übersetzung geboten, die Schritt für Schritt begründet wird. Zwei choralmäßige Singweisen sind beigegeben. Man wird der Übersetzung zubilligen, daß jedes Wort gewissenhaft abgewogen ist und daß sie glückliche Lösungen enthält. Die Trennung von dem vor einem Jahrzehnt mühsam gewonnenen Einheitstext wird aber nicht leicht sein. J.

Hugo Löbmann, Pflegt das deutsche Kirchenlied! Mit einem Anhang vom schönen Singen. 8° (80 S.) Wien 1937, Tyrolia. RM. 1.20. — Wer sich heute der wichtigen Aufgabe der Einführung oder Neubelebung des deutschen Kirchenliedes und Volkschorals in der Kirchengemeinde oder in Jugendkreisen widmet, lese die Kapitel dieser Schrift über Wesen und Wert des Gesanges, des Gemeinschaftssingens und des Kirchenliedes in der Muttersprache, wertvolle Ausführungen, die man eine kurze Psychologie und Theologie des Gemeindegesanges nennen könnte. Der Erfolg des Volksgesanges in der Kirche hängt ja gerade oft nicht so sehr vom sanglichen Können als vielmehr von der seelischen Einstellung der Gemeinde ab. Daß dies in der Schrift besonders betont wird, beweist allein schon die reiche Erfahrung des Verf.s. Dieser gibt aber auch gute praktische Anleitungen und einen erprobten „Lehrgang" für die gesangliche Schulung der Gemeinde und die Einführung neuer Lieder in der sogenannten „Offenen Singstunde". Der Anhang vom schönen Singen bringt sachlich nichts Neues, leistet aber durch den Hinweis gerade auf die entscheidenden Elemente einer Stimmbildung wertvolle Dienste für die Singstunden der Gemeinde und der Singscharen und nicht zuletzt für den Priester selbst. J. Adamek.

Johannes Maier, Studien zur Geschichte der Marienantiphon „Salve Regina". gr. 8° (180 S.) Regensburg 1939, Pustet. Geb. RM. 5.80. — Nach einleitenden Erörterungen über die Autorschaft, die Verbreitung und liturgische Einordnung des S. R. untersucht M. die mittelalterlich-dorische Choralmelodie und die mehrstimmigen Vertonungen der Antiphon im 15. und 16. Jh. Wenn auch nicht deutschsprachig wie die Osterlieder, mit denen die eben angezeigte Dissertation sich befaßt, ist doch auch das „Salve Regina" ähnlich dem „Christ ist erstanden" im sogenannten Salvesingen ein Lied inniger, begeisterter Volksfrömmigkeit geworden und hat als solches neben dem alten Kleid der Choralweise, das es im streng liturgischen Raum trug, das neue Festgewand der mehrstimmigen Vertonung erhalten, in das freilich die alte Weise gleichsam eingewirkt wurde. In eingehenden Analysen mit zahlreichen Abdrucken charakteristischer Teile solcher Vertonungen zeigt der Verf., wie die verschiedenen Entwicklungsstufen und landschaftliche wie persönliche Abwandlungen des polyphonen Stils der geistlichen Musik des 15. und 16. Jh.s in den S. R.-Sätzen sich widerspiegeln und wie dabei vor allem die Art der Benutzung der Choralweise ein grundlegendes Moment der jeweiligen Stilstufe darstellt. Die überzeugend und warm geschriebene Studie ist ein wertvoller Beitrag zur Musikgeschichte wie zur Geschichte der Marienverehrung. A.

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 245 WIEN 15. JÄNNER 1941

Bei der Redaktion sind seit 15. Oktober 1940 eingelaufen:

Alfes G., Glaubensverkündigung an die weibliche Jugend. III. Komm doch, Herr! 8° (104 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 1.80

Baus K., Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (Theophaneia 2). gr. 8° (X u. 250 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 12.50

Bendfeld B., Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik. 8° (148 S.) Emsdetten 1940, Lechte. RM. 5.75

Bonmann O., Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit 2). kl. 8° (IX u. 179 S.) Freiburg 1940, Herder. geb. RM. 4.—

Bover J. M., S. J., Las epistolas de San Pablo I u. II (Biblioteca Teologica Balmesiana). 8° (XXIV u. 798 S.) Barcelona 1940, Editorial Balmes (Durán y Bas 11)

Buchner M., Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund (Quellenfälschungen aus dem Gebiete der Geschichte 3). 8° (XV u. 211) Paderborn 1939, Schöningh. RM. 8.—

Cappello F., S. J., Summa juris canonici. III: De processibus, delictis et poenis. 2. Ed. gr. 8° (582 S.) Romae 1940, Universitas Gregoriana. Lire 30.—

Carreras y Artau T. et J., Historia de la filosofía española I. gr. 8° (XI u. 661S.) Madrid 1939, Real academia (Valverde 24). Pes. 30.—

Casper J., Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder. 8° (349 S.) Wien 1940, Beck. geb. RM. 5.80.

Coniectanea Neotestamentica ed. *A. Fridrichsen*. III. u. IV. 8° (32 u. 16 S.) Leipzig 1938/40, Lorentz

Edsmann C. M., Le Baptême de feu (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 9). gr. 8° (232 S.) Leipzig 1940, Lorentz

Eine heilige Kirche, Sonderheft: Die Einheit der Ost- und Westkirche. 21 (1939) Nr. 6—12. 8° (197 S.) München, Reinhardt. RM. 4.60

Eising H., Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis. gr. 8° (456 S.) Emsdetten 1940, Lechte. RM. 20.—

Elert W., Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. gr. 8° (679 S.) Berlin 1940, Furcheverlag. geb. RM. 16.—

Feldmann F., Isaias 1—39, s. oben*)

Fleischmann A., Die Gnadenlehre des Wilhelm Estius, s. oben

Fries A., Urgerechtigkeit, s. oben

Geiselmann J. R., Geist des Christentums und des Katholizismus (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit 5). 8° (XXIV u. 491 S.) Mainz 1940, M.-Grünwald-Verlag. geb. RM. 12.50

Georgi C. R., Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 16). gr. 8° (110 S.) München 1940, Reinhardt. RM. 4.50

---

*) Bei Büchern, die bereits im vorliegendem Heft besprochen sind, wird der Raumersparnis wegen nur Autorname und Anfang des Titels mit dem Vermerk „s(iehe) o(ben)" angeführt.

Gierlich A. M., O. P., Der Lichtgedanke in den Psalmen, s. oben

Gottes Wort im Kirchenjahr 1941, hrsg. von *B. Willenbrink O. M. I.* I: Advent und Weihnachtszeit; II. Fastenzeit und Ostern. 8° (200 u. 288 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag. RM. 2.50 u. RM. 3.40

Grote M., An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkblatt an Dr. Carl Sonnenschein. kl. 8° (293 S.) Münster 1940, Regensberg

Hatzfeld J., Menschen begegnen dem Herrn. kl. 8° (93 S.) Düsseldorf 1940, Mosellaverlag

Hennef J., Sacerdos alter Christus. Leben und Wirken des Priesters im Geiste des Evangeliums. kl. 8° (150 S.) Düsseldorf 1940, Mosellaverlag

Höpfl H., Introductio Generalis in S. Scripturam. ed. 4. (Introductionis in s. utriusque Testamenti libros Compendium I). gr. 8° (XXII u. 606 S.) Roma 1940, Arnodo. Lire 40.—

Johner D., O. S. B., Wort und Ton im Choral. Ein Beitrag zur Ästhetik des gregorianischen Gesanges. 4° (XV u. 482 S.) Leipzig 1940, Breitkopf u. Härtel. geb. RM. 16.—

Klerus-kalender 1941: Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch. 12° (160 S.) Würzburg 1940, Fränkische Gesellschaftsdruckerei. RM. 1.20

Koster M., Ekklesiologie im Werden. kl. 8° (167 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei

Kramp J., S. J., Briefe der Kirche. Die Episteln der Sonntage und Herrnfeste des Kirchenjahres biblisch-liturgisch erklärt. 8° (XXXI u. 415 S.) Münster 1940, Regensberg. geb. RM. 5.80

Kuhnapt H., Die Formalursache der Gotteskindschaft, s. oben

Lebensschule der Hl. Schrift, 12° (je 32 S.) Meitingen 1939, Christkönigsverlag. Je RM. —.25. Nr. 16/17: *Kozelka L.*, Die Psalmen; 18: *Schneider O.*, Jesus am Jakobsbrunnen; 19: *Mahr F.*, Der zweite Brief Pauli an Timotheus; 20: *Stein B.*, Hat Gott gesprochen?

Lercher L., S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae. II: De Deo uno et trino; De Deo creante et elevante. ed. 3. gr. 8° (VI u. 481 S.) Innsbruck 1940, Rauch

Losskij N., Psychologie des menschlichen Ich und Psychologie des menschlichen Körpers (Abhandlungen der russischen Forschungsgesellschaft in Prag X, 75), 8° (34 S.) Prag 1940, Ruská svobodná univ.

de Manarica A., El matrimonio de los esclavos (Analecta Gregoriana XXIII/B, 1). gr. 8° (286 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana. Lire 30.—

Marx B., Procliana, s. oben

Mathis B., Das katholische Kirchenrecht für den Laien. 12° (661 S.) Paderborn 1940, Schöningh

Mazón C., S. J., Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica (Analecta Gregoriana XXIV/A, 3). gr. 8° (XIV u. 360 S.) Rom 1940, Univ. Gregoriana. Lire 35.—

Müller J., Der Lebensbegriff des hl. Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung. 8° (X u. 127 S.). Diss. Münster i. W. 1940, Kath.-Theol. Fakultät

Pareyson L., La Filosofia dell' Esistenza e Carlo Jaspers. 8° (XXIV u. 310 S.) Napoli 1940, Loffredo. geb. Lire 20.—

Rendl G., Der Eroberer Franz Xaver. kl. 8° (220) Freiburg 1940, Herder. geb. RM. 3.20

Ries J., Die natürliche Gotteserkenntnis, s. oben

Salaville S., Studia orientalia liturgico-theologica. gr. 8° (XVI u. 154 S.) Roma 1940, Ephem. Liturgicae. Lire 40.—

Scherer R., Christliche Weltverantwortung. 12° (208 S.) Freiburg 1940, Herder. geb. RM. 3.20

Schl

Schu

Schu

Sche
Schu
Schu

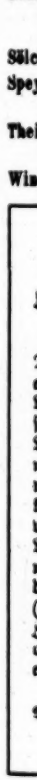
Schl

Söhn

Sölc
Spey

Thei

Win



Für
und
im F

Schick E., Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode (Neutestamentliche Abhandlungen XVIII, 2—3). gr. 8° (XXIII u. 280 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 14.25

Schneider F., Praxis der Selbsterziehung. 8° (280 S.) Freiburg 1940, Herder. geb. RM. 3.80

Schnyder A., Grundriß der deutschen Beredsamkeit. 8° (188 S.) Naters-Brid 1940, Buchdruckerei Oberwallis

Scholz F., Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente, s. oben

Schreyer L., Bildnis des Hl. Geistes, s. oben

Schulz A., Psalmen-Fragen. Mit einem Anhang: Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen (Alttestamentliche Abhandlungen XIV, 1). gr. 8° (IV u. 129 S.) Münster i. W. 1940, Aschendorff. RM. 6.60

Schüller J., Neue christliche Malerei in China. 8° (96 S.) Düsseldorf 1940, Mosella-verlag

Schagen G., Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, 2. Auflage. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie IV). gr. 8° (159 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 4.80

Silch G., O. P., Hugo von St. Cher, s. oben

Speyer J., Venite seorsum. Ewigkeitsgedanken für Priester. 12° (88 S.) Würzburg 1940, Echter-Verlag, geb. RM. 1.50

Theiss K., Vater und Mutter. Ein Lehrbüchlein für katholische Eltern. 2. Aufl. kl. 8° (60 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 1.—

Winterswyl L. A.-Messerschmid F., Die Gemeindegesänge der hl. Messe, s. oben

KARL RAHNER S. J. **Geist in Welt**

Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin

312 Seiten. Kartoniert 8.40 RM., Leinen 9.60 RM.

Den Titel der Schrift erklärt der Verfasser selbst: „Geist ist gemeint als Titel eines Vermögens, das über die Welt hinausgreifend das Metaphysische erkennt. Welt ist der Name der Wirklichkeit, die der unmittelbaren Erfahrung der Menschen zugänglich ist. Wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne, das ist die Frage, um die es in dieser Arbeit geht." Das mehr allgemeine Ziel war: „Von so manchem, was sich Neuscholastik nennt, wegzukommen, zurück zu Thomas selbst, um gerade so den Fragen näherzukommen, die heutiger Philosophie aufgegeben sind." Der Verfasser versteht es vorzüglich, scheinbar abgelegenste Theoreme des Aquinaten in überraschend neuer Weise zur Erhellung seiner Fragen heranzuziehen. Die für Thomas bezeichnende Zweideutigkeit des Menschen als „Weltwesen" (für das Metaphysik nur die fast „technische" Ermöglichung der sinnlichen Intuition besagt) und als „Geist" (für den die Welt nur Anlaß des Aufstiegs über sie bedeutet), diese schwebende Zweideutigkeit erhält durch Rahner ein systematisches Gesicht und eine letzte ontologische Rechtfertigung, welche als systematische der modernen Problemebene — Fichte und Heidegger klingen am deutlichsten an — entstammt.

(Stimmen der Zeit, Freiburg)

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

4*

Neuerscheinung!

JOSEF ANDREAS JUNGMANN

GEWORDENE LITURGIE

Studien und Durchblicke

355 Seiten. Kartoniert 5.80 RM, gebunden 6.80 RM.

Eine gediegene Erklärung der katholischen Liturgie, ihrer großen Gestaltungen und ihrer tausend Einzelheiten ist nur möglich, wenn man sie aus ihren geschichtlichen Wurzeln zu begreifen sucht. Im vorliegenden Buche, das den Ertrag langjähriger Studien des bekannten Liturgikers zusammenfaßt, sind aus dem gottesdienstlichen Leben der Gegenwart eine Anzahl bedeutsamer Fragen herausgegriffen und mit dem Rüstzeug heutiger Liturgiewissenschaft ihrer Lösung nähergebracht, bald in »Studien« mehr in die Tiefe bohrend, bald in »Durchblicken« weitere Zusammenhänge aufrollend, immer so, daß dem Leser aus der Jugendzeit der Liturgie ihr Geist belebend entgegenweht. Die Fragen, die in dem Bande behandelt sind, betreffen u. a. das Wesen der Liturgie, den Begriff »missa«, den Sinn der Präfation und der Kanonstille, das Vaternoster als Kommuniongebet, den Aufbau der christlichen Woche, den Voradvent, den man aus seinen historischen Wurzeln plastisch hervorwachsen und vor dem Advent sich aufbauen sieht, und manches andere. Besonders hervorgehoben sei die Abhandlung »Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr«, in der wir die Hochfeste des Kirchenjahres in neuem Lichte sehen und sie verstehen lernen zugleich als Kranz, den die christlichen Jahrhunderte anbetend um das Mysterium des Gottmenschen gewunden haben.

Früher erschienen:

JOSEF ANDREAS JUNGMANN

Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung

350 Seiten. Kartoniert 10.– RM.

... Das Buch wird für Jahrzehnte ein unerläßlicher Begleiter jeder Bußforschung bleiben. Scholastik, Valkenburg

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

St

In h
Die
Frau
begr
(J.
In h
man
Die
weil

Stimmen der Zeit Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart.
Preis pro Heft RM. 1.40.
Herder & Co., Freiburg im Breisgau.

Inhalt des Januarheftes 1941: Vom Ringen des Menschen mit Gott (J. B. Lotz). — Die liturgischen Sprachen der katholischen Kirche (W. de Vries). — Die Bedeutung der Frau für das frühe Christentum der Germanen (K. Koch). — Der Sinn des Ganzheitsbegriffes in der Biologie (G. Siegmund). — Neue Literatur zur Corpus-Christi-Theologie (J. Loosen). — Germanenforschung (H. Becher). — Besprechungen.

Inhalt des Februarheftes 1941: Das Kriegserlebnis bei Hans Carossa (H. Kuhlmann). — Laienapostolat? (C. Noppel). — Neue Tragik und Tragödie (J. Sellmair). — Die Nachtkerze (F. Heselhaus). — Zeitfragen im Lichte von Schrift und Dogma (H. Weisweiler). — Geist des hl. Franz von Assisi (E. Przywara). — Besprechungen.

Neuaufgelegte Theologische Lehrbücher

LUDWIG LERCHER

Institutiones Theologiae Dogmaticae

Band I: 8. Auflage, neu bearbeitet von F. Schlagenhaufen. 452 Seiten. Kartoniert 9.— RM., Leinen 11.20 RM.

Band II: 3. Auflage, neu bearbeitet von Professoren der Facultas Theologica Canisiana. 492 Seiten. Kart. 9.50 RM., Leinen 11.70 RM.

JOSEF DONAT

Summa Philosophiae Christianae

Band III: Ontologia. 9. Auflage. 300 Seiten. Kart. 3.25 RM.

NOLDIN-SCHMITT

Summa Theologiae Moralis

Band III: De Sacramentis. 26. Aufl. 724 Seiten. Kart. 8.— RM.

Ergänzungsbände: De Sexto Praecepto. 31. Auflage. 116 Seiten. Kartoniert 1.— RM.

De Censuris. 34. Auflage. 124 Seiten. Kartoniert 1.— RM.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG

DR. JOSEPH MÜLLER

DER HEILIGE JOSEPH

Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung.
264 Seiten. Kartoniert 5.— RM, Leinen 6.20 RM

Das Buch scheint deswegen begrüßenswert, weil es zum erstenmal die Aufgabe löst, einen umfassenden und in sich geschlossenen dogmatischen Traktat über den hl. Joseph zu bieten. Außer für Fachtheologen, die es ja zunächst angeht, ist das einfach und klargeschriebene Werk auch für theologisch interessierte Priester und Laien recht aufschlußreich, zeigt es doch die Stellung des großen Schutzherrn der Kirche in einem ganz neuen Lichte. *Acta ordinata, Rom*

FRAGEN DER BIBELWISSENSCHAFT

FRANZ X. KORTLEITNER O. PRAEM.

COMMENTATIONES BIBLICAE

I.	De religione populari Israelitarum	62 Seiten.	1.— RM
II.	De Judaeorum in Elephantine-Syene colonia ejusque rationibus cum vetere testamento intercedentibus	62 Seiten.	1.— RM
III.	De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus	115 Seiten.	3.— RM
IV.	Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit	126 Seiten.	3.— RM
V.	De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus 100 Seiten.		3.— RM
VI.	Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit	100 Seiten.	3.— RM
VII.	Religio Jahvae cohaeretne cum simplicitate vitae nomadum 68 Seiten		2.— RM
VIII.	Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit	92 Seiten.	2.40 RM
IX.	Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo 72 Seiten.		2.— RM
X.	Quo tempore codex sacerdotalis extiterit	104 Seiten.	3.— RM
XI.	Quantum temporis Israelitae in Aegypto commorati sint 68 Seiten.		2.— RM
XII.	Religio veteris testamenti habitu et nationali et universali eminuit	140 Seiten.	3.— RM
XIII.	Quae prima Israelitarum patria fuerit	84 Seiten.	2.50 RM
XIV.	Quid sanctitas in vetere testamento valeat . VIII und 100 Seiten.		3.— RM
XV.	Quae rationes veteri testamento cum Hellenismo intercesserint 88 Seiten		2.60 RM
	HERMENEUTICA BIBLICA	168 Seiten.	2.— RM

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK / LEIPZIG